

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



**DEUSES EM FESTA
OS GRANDES FESTIVAIS RELIGIOSOS
DO IMPÉRIO NOVO**

PEDRO MIGUEL DOS REIS FILIPE

MESTRADO EM HISTÓRIA ANTIGA

Lisboa, 2011

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

DEUSES EM FESTA
Os grandes festivais religiosos do Império Novo

Dissertação de mestrado em História Antiga
realizada por Pedro Miguel dos Reis Filipe
sob a orientação do Prof. Doutor José das Candeias Sales
(Universidade Aberta) e co-orientação do
Prof. Doutor José Augusto Ramos (Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa)

Lisboa, 2011

RESUMO

O período egípcio conhecido como Império Novo estendeu-se desde 1560 a. C. até 1170 a. C. Foi uma era particularmente impressionante e é a mais bem conhecida pelo mundo contemporâneo, especialmente depois da descoberta por Howard Carter do túmulo de Tutankhamon, em 1922. O Império Novo produziu não só este jovem rei, como também a mulher-faraó Hatchepsut, Tutmés III, Amenhotep III, Ramsés II, entre muitos outros grandes governantes. Os territórios que estes faraós expandiram através da guerra, diplomacia e comércio, trouxeram para o Egipto séculos de prosperidade económica e relativa estabilidade política.

Os despojos de muitas campanhas militares e o tributo pago pelos estados conquistados traduziram-se, por exemplo, numa actividade arquitectónica tremenda: foram construídos novos templos e outros restaurados ou alargados. Especialmente favorecidos, foram o deus Amon e o seu grande templo de Karnak. Com muitos deuses locais e nacionais, a religião no antigo Egipto explicava os mistérios do Universo e actuava como ligação social. Esta relação com o sobrenatural englobava muitos aspectos sociais e históricos, tão ricos como a própria religião.

Baseado em autores actuais e em fontes da época, este trabalho estuda um dos aspectos mais relevantes da religiosidade egípcia durante o Império Novo – a celebração de grandes festivais religiosos. Estes consistiam em festividades importantes, como o Festival de Opet, a Bela Festa do Vale, ou os festivais de Khoiak, que se centravam em procissões por terra e/ ou rio entre diferentes templos e que eram celebrados em dias especiais do ano. Nessas ocasiões, cada deus deixava o seu santuário na sua respectiva barca sagrada, permitindo uma oportunidade única para o público em geral poder ter algum contacto com a imagem da divindade.

Os festejos populares consistiam também em comer pão e carne e beber cerveja. Em muitas das ocasiões, a comida consumida parece ter sido fornecida pelos sacerdotes dos templos. No final, estes festivais contribuíam não só para uma adequada transmissão dos valores religiosos, como também para a paz social e a manutenção da realeza egípcia.

Palavras-chave: Império Novo, religião, festival, procissão, peregrinação.

ABSTRACT

The Egyptian period, known as The New Kingdom, extended from 1560 B.C. to 1170 B.C. It was a particularly impressive era and the most well known to the contemporary world, especially after Howard Carter's discovery of Tutankhamen tomb, in 1922. The New Kingdom produced not only this young king, but also the female pharaoh Hatshepsut, Thutmose III, Amenhotep III, Ramses II, and many others great rulers. The territories that these pharaohs expanded through war, diplomacy and trade brought to Egypt centuries of economic prosperity and relative political stability.

The spoils from many military campaigns and the tribute paid by conquered states were translated, for example, in a tremendous urban activity: new temples were built; others were restored or enlarged. Especially favored were the god Amun and his great temple at Karnak. With many local and national gods, the religion in ancient Egypt explained the mysteries of the Universe and acted as social glue. This relation to the supernatural faces many social and historical aspects as rich as the religion itself.

Based on current authors and in contemporary sources, this work studies one of the most important aspects of Egyptian religiosity during the New Kingdom - the celebration of great religious festivals. They consisted in important festivities, like the Opet Festival, the Beautiful Feast of the Valley or the Khoiak Festivals, centered on processions by land and river between different temples, and were celebrated on special days of the year. On these occasions, each god left his sanctuary in his own sacred bark and allowed the only opportunity for the general public to have some contact with the deity's image.

The popular carousing also consisted of eating bread and meat and drinking beer. On many occasions, the food consumed appears to have been provided by the temple priests. In the end, these festivals contributed not only to a proper transmission of religious values, but also for the maintenance of social peace and Egyptian royalty.

Keywords: New Kingdom, religion, festival, procession, peregrination.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i> , Princeton, 1969 ³ .
BAEO	<i>Boletín de la Asociación Española de Orientalistas</i> , Madrid.
BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i> , Cairo.
BSEG	<i>Bulletin de la Société d'Égyptologie</i> , Genève.
DAE	L. M. Araújo, <i>Dicionário do Antigo Egito</i> , Lisboa.
GM	<i>Göttingen Miszellen</i> , Göttingen.
IFAO	<i>Institut Français d'Archéologie Orientale</i> , Cairo.
JARCE	<i>Journal of the American Research Center in Egypt</i> , Cairo.
JEA	<i>Journal of Egyptian Archaeology</i> , London.
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i> .
JESHO	<i>Journal of the Economic and Social History of the Orient</i> , Leiden.
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i> , Chicago.
JSA	<i>Journal of Social Archaeology</i> .
JSSEA	<i>Journal of the Society for the Study Egyptian Antiquities</i> , Toronto.
NEA	<i>Near Eastern Archaeology</i> , Boston.
OLA	<i>Orientalia Lovaniensia Anacleta</i> , Leuven.
Kmt	<i>A Modern Journal of Ancient Egypt</i> ,
RdE	<i>Revue d'Égyptologie</i> , Paris.
REA	<i>Revue de L'Égypte Ancienne</i> , Paris.
RHD	<i>Revue Historique de Droit Français et Etranger</i> , Paris.
SAK	<i>Studien zur Altägyptischen Kultur</i> , Hamburg.
SOC.Ae	<i>Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca</i> , Cairo.
VA	<i>Varia Aegyptiaca</i> , San Antonio.
ZÄS	<i>Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde</i> , Berlin.

ÍNDICE

NOTA PRÉVIA.....	1
INTRODUÇÃO.....	3
CAPÍTULO PRIMEIRO - BREVE ENQUADRAMENTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO NOVO	10
1. XVIII dinastia – da “luta de libertação” aos sucessos expansionistas	12
2. XIX dinastia – da erradicação do atonismo à “glória imperial”	16
3. XX dinastia – o início da decadência.....	19
CAPÍTULO SEGUNDO - CARACTERIZAÇÃO GENÉRICA DA FESTA RELIGIOSA NO IMPÉRIO NOVO.....	23
1. Festas e procissões egípcias	23
2. Música, instrumentos musicais e danças religiosas	29
3. A participação do faraó nos grandes festivais.....	39
CAPÍTULO TERCEIRO - O FESTIVAL DE OPET	43
1. A supremacia de Amon e da tríade de <i>Uaset</i>	43
2. De Karnak a Luxor.....	47
3. As barcas da triade tebana e a peregrinação ao <i>Ipet-resit</i>	52
CAPÍTULO QUARTO - A BELA FESTA DO VALE.....	63
1. Localização geográfica e percurso festivo	63
2. Religiosidade pessoal e comunhão com os mortos.....	66

CAPÍTULO QUINTO - OS FESTIVAIS DE KHOIAK DE MÊNFI E ABIDO	71
1. Localização geográfica e espaços de culto	71
2. O festival de Sokar, protótipo do festival de Osíris	75
3. A barca <i>Nechemet</i> e a peregrinação a <i>Abdu</i>	81
CONCLUSÃO	89
BIBLIOGRAFIA	96
ANEXOS	116

NOTA PRÉVIA

A realização da presente dissertação de mestrado teve origem num sonho que acalentámos aquando da conclusão da nossa licenciatura em Teologia, na Universidade Católica Portuguesa. Na sequência do estudo efectuado para a dissertação final dessa licenciatura, intitulada “Antigo Egipto e Israel bíblico – diferenças e paralelismos”, tivemos a oportunidade de contactar com os particularismos da cultura e religião do antigo Egipto. Este contacto, apesar de ainda algo superficial, reforçou a nossa admiração pela milenar cultura egípcia e despertou em nós a vontade de saber ainda um pouco mais.

Após a conclusão da referida tese, foi-nos sugerido pelo nosso Orientador de então, o Professor Doutor Armindo dos Santos Vaz, que aprofundássemos as questões relacionadas com a vivência religiosa no antigo Egipto. A sua sugestão agradou-nos bastante, uma vez que nos direccionava agora para aspectos históricos e não já para os teológicos. Sendo assim, resolvemos seguir o seu conselho e matriculámo-nos no mestrado de História e Cultura Pré-Clássica, da Universidade de Lisboa.

Durante a realização da parte curricular desse Mestrado, tivemos o privilégio de ter como docentes os Professores Doutores José Nunes Carreira, Luís Manuel de Araújo, José Augusto Ramos, entre outros, o que nos permitiu não só alargar os nossos conhecimentos sobre esta cultura, como também estudar outras civilizações do antigo Próximo Oriente.

Infelizmente, a concretização da dissertação final veio a revelar-se mais difícil do que pensávamos de início, uma vez que necessitou de tempo e disponibilidade que, de facto, não tínhamos na altura, uma vez que coincidiu com o início da nossa actividade profissional. Este e outros factores de cariz pessoal forçaram-nos a adiar constantemente a conclusão do trabalho com a qualidade exigida, tendo acabado por acontecer o inevitável abandono. Frustrada esta primeira tentativa, procurámos não desistir do nosso objectivo e inscrevemo-nos posteriormente no Mestrado em História Antiga, na condição de trabalhador estudante.

A redacção da presente dissertação também não se fez sem que tivessem surgido algumas dificuldades. Para além dos múltiplos afazeres como docente do 2º e 3º Ciclos do Ensino Básico, deparámo-nos à semelhança de muitos outros mestrandos no nosso país,

com uma enorme escassez de obras específicas desta área nas bibliotecas portuguesas. Valeu-nos aqui a providencial ajuda de vários professores, colegas e amigos. Essa lacuna foi sendo colmatada com a utilização recorrente de obras e artigos em formato digital (principalmente em pdf). Refira-se ainda que durante a nossa demanda, mantivemo-nos atentos ao valor dos autores nacionais, pelo que procurámos, sempre que possível, utilizar os seus trabalhos.

Tivemos assim, um processo de aprendizagem longo, mas bastante rico e estimulante. Apesar dos contratempos, contámos felizmente com uma cooperação activa e conselhos úteis de muitas pessoas, cuja colaboração não se poderá elogiar aqui de forma suficiente. Como se pode compreender, as primeiras palavras de reconhecimento são para o nosso Orientador, o Professor Doutor José das Candeias Sales, que não obstante os seus múltiplos afazeres de natureza académica, nos deu o primeiro acolhimento e a orientação necessária para trabalhar nesta temática. Sugeriu sempre perspectivas de análise, quer pessoalmente, quer por via telefónica e correio electrónico. Demonstrou uma enorme paciência e compreensão pelos nossos constantes atrasos e adiamentos, emprestou-nos várias obras da sua vasta colecção pessoal, ofereceu-nos inúmeros livros e revistas e nunca deixou de ter uma palavra de estímulo nos momentos mais difíceis.

Uma palavra de apreço é devida também ao Professor Doutor Luís Manuel de Araújo, pelas suas preciosas indicações de carácter bibliográfico e por nos ter emprestado algumas obras da sua colecção pessoal. Embora o seu gesto se destinasse à conclusão da tese anterior, este foi importante e devidamente aproveitado para o nosso presente estudo.

À Dr.^a Ermelinda Geirinhas Rôlo, agradecemos a sua dedicação, carinho, acompanhamento e o apoio ao nível de empréstimo de obras e validação de coerência e correcção ortográfica.

Gostariamos de agradecer igualmente ao Doutor Pedro de Abreu Malheiro, pela paciência que teve para connosco. O seu auxílio foi vital, pois forneceu-nos preciosas indicações de carácter bibliográfico, emprestou-nos algumas obras e artigos para o nosso estudo e ajudou-nos no campo das traduções do alemão.

INTRODUÇÃO

Desde os primórdios da Humanidade que o ser humano procurou contactar com um suposto mundo divino para encontrar consolo e protecção contra as constantes ameaças à sua vida e bem-estar. No entanto, como os deuses antigos tanto podiam beneficiar como destruir, os homens sentiram a necessidade de formalizar esses “contactos” mediante a conceptualização de padrões de comportamento, mais ou menos adequados, que lhes garantissem o máximo de hipóteses de sobrevivência num mundo hostil. No âmago de tudo isto encontrava-se a questão da vida humana, no seu mais pleno sentido, abrangendo dimensões de cariz psicológico, social e espiritual.

Destas três, a dimensão espiritual é a característica que mais distingue o ser humano dos outros animais, pois consiste na sua capacidade de pensar, de amar, de tomar decisões e de agir segundo uma concepção religiosa. Acima de tudo, a dimensão espiritual é a capacidade que cada indivíduo possui de se relacionar com o divino nas suas diversas vertentes.

Ligada intimamente com a cultura de cada povo, a vivência religiosa concretiza-se principalmente através de conceitos de cariz teológico, de representações plásticas, de tradições, de usos e costumes. Nessa óptica, o estudo da religião egípcia constitui um dos aspectos mais relevantes para “penetrarmos na alma” e na identidade do povo do Nilo, na medida em que a sua religião dominou todos os níveis da sua existência, desde a arte, à política até à própria economia, como refere Siegfried Morenz: “Ainsi donc art et science, politique et droit sont fondés sur la religion, que l’on peut appeler la mère de toute la civilisation égyptienne”¹.

A crença nas inúmeras divindades egípcias provinha de uma cosmovisão que correspondia a uma concepção do real que organizava o mundo através de diferenças irreduzíveis: a vida e a morte, o bem e o mal, a luz e a escuridão, entre outras. Os deuses (*netjeru*) do antigo Egipto afiguravam-se como uma articulação destas categorias. Não se tratava de arquétipos que residem no fundo da consciência humana, nem de meras projecções imateriais, mas de seres de uma incrível realidade e acção para os seus crentes.

¹ Siegfried MORENZ, *La religion égyptienne- essai d’interprétation*, Paris, Payot, 1977, p. 33.

Assim, no antigo Egipto ninguém se esqueceria de adorar/ louvar os seus deuses, já que cada acontecimento do quotidiano possuía uma vertente religiosa, como nos diz José das Candeias Sales: “Fruto de uma peculiar cultura intelectual, o sistema religioso egípcio é a manifestação de um ser e de um estar, de um sentir e de um ver”².

Nessa dialéctica, a fé dos habitantes do País do Nilo não dependeu de uma revelação; foi simplesmente um facto. Isto porque a dimensão cósmica facultava provas constantes da presença dos deuses através da Natureza e dos seus fenómenos. O crente egípcio tinha sempre a consolação de poder ver as suas divindades no alto do Céu, no leito do rio, de sentir o calor dos seus raios e verificar *in loco* a sua acção benéfica ou destruidora. Ninguém devia negar a existência dos poderes divinos, uma vez que estes estavam presentes, imanes, sob a forma do Sol e da Lua, do ar e da água, dos animais e dos objectos sagrados, entre outros.

Não restam dúvidas de que do passado glorioso do país das Duas Terras chegou-nos até hoje, por exemplo pela memória pétrea dos seus principais monumentos que foram erguidos e mantidos graças, em grande parte, à enorme espiritualidade das suas gentes e comunidades. Através da religião egípcia, patente nesses mesmos monumentos (mastabas, pirâmides, templos, túmulos, entre outros), podemos perscrutar as crenças, os saberes, as alegrias, as tristezas e os receios dos antigos Egípcios³. Porém, a antiga religiosidade egípcia não se limitava apenas a estes aspectos. Manifesta-se igualmente através de rituais sagrados, que eram nada mais do que o conjunto de comportamentos materializados em gestos e palavras sagradas que colocavam um grupo de eleitos, a própria comunidade ou mesmo cada crente em particular, em contacto com o divino.

A grande multidão de crentes não participava no culto diário que tinha lugar em cada templo egípcio, pois não só o acesso às zonas mais interiores do santuário lhe estava interdita, como mesmo no pátio exterior, a participação do público em geral era limitada.

² José das Candeias SALES, *As divindades egípcias - uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999, p. 98.

³ Curiosamente, apesar de não nos restarem dúvidas de que a religião foi uma constante em todos os aspectos da vida egípcia, não existe nenhuma designação que corresponda à noção ocidental de “religião”, mas sim apenas alguns termos como: “adoração”/ “oração” (*i3w*), “louvar”/ “exaltar” (*dw3*) ou “rezar” (*hsi*). Cf. José Nunes CARREIRA, “religião”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 745-750; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias - uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 38; Claas Jouco BLEEKER, *Egyptian festivals - Enactments of religious renewal*, Leiden, Brill, 1967, p. 5.

Excepto o sumo sacerdote e os seus servidores (delegados do faraó) e obviamente o faraó, que era o representante por excelência dos deuses na Terra acediam livremente a esses espaços. A sacralidade inerente à adoração das principais divindades, como Amon ou Osíris, impedia que os diversos rituais fossem praticados sob o olhar directo do grande público.

A proximidade destes lugares sagrados não permitia, por si só, que as pessoas se aproximassem do divino que residia no seu interior, já que a arquitectura complexa, com as suas colunas, estátuas e baixo-relevos, não se destinava ao comum dos mortais, excepto durante os feriados religiosos, onde os deuses saiam em procissão dos seus santuários para, depois de devidamente colocados nas respectivas barcas sagradas, visitarem outros templos noutras localidades.

Compostas por um enorme aparato de sacerdotes, músicos, dançarinhos, soldados e o próprio faraó, estas saídas contribuía, entre outras coisas, para aproximar a população egípcia da religião oficial que era praticada nos templos, consolidando deste modo o culto das divindades oficiais, como os membros da tríade tebana (Amon, Mut e Khonsu). Tamanhas festividades, enquanto representação do poder faraónico, faziam com que o Senhor das Duas Terras reforçasse o seu poder perante o povo e ficasse permanentemente associado aos deuses.

Ter vontade de festejar um determinado evento faz parte integrante da vida de todas as comunidades humanas. Em todos os tempos e lugares, o Homem tem sentido a necessidade de quebrar o ritmo de cada dia, de saborear e exprimir a liberdade do peso do quotidiano através da celebração. Qualquer festa desenvolve o sentido da gratuidade, de pertença a uma comunidade; sendo uma ocasião propícia para afirmar a vida e os seus valores. Dada a sua enorme importância, o Homem atribui-lhe com frequência um significado religioso que se exprime na graça e no dom da partilha, por isso fazem parte de todas as religiões⁴.

⁴ Enquanto fenómeno cultural, as festas religiosas têm sido redescobertas e revitalizadas. Porque existem bastantes referências sobre elas em diversas fontes, estas constituem um terreno fértil para a investigação histórica, trazendo até ao presente crenças e vivências que são demarcadas por um tempo e uma identidade colectiva.

As grandes festividades religiosas são um bom exemplo da aliança que existiu sempre entre, por um lado, o esforço de organização de grandes rituais no espaço público, regulados sob o ponto de vista da religião oficial, e o interesse das populações pelas dimensões mais plásticas e dramáticas das manifestações religiosas. Se a participação nas festas e nas diferentes expressões da religiosidade mostram a vitalidade cultural e religiosa de um povo, cada grande festival realizado no Egipto constituía, em si mesmo, um elemento básico do património cultural e religioso do povo egípcio.

Assim, partimos para este trabalho com a clara consciência de que os festivais religiosos do Povo Nilótico constituíam uma parte importante da sua aventura civilizacional, sendo uma prova irrefutável da eterna relação destes seres humanos com o divino. O nosso objectivo principal consistirá, pois, em estudar algumas destas vivências e práticas religiosas do antigo Egipto, que ocorreram anualmente durante o Império Novo.

Na impossibilidade de abordar a totalidade dos grandes festivais religiosos egípcios que decorriam durante este período, o que requeria obviamente demasiado tempo e um trabalho bastante mais extenso, optámos por escolher os eventos que consideramos mais relevantes. É de salientar que a selecção que fizemos das diversas festividades que existiram na altura não foi obviamente arbitrária. Entre o imenso rol de deuses e dos seus respectivos cultos e celebrações, escolhemos apenas as divindades mais conhecidas e importantes, cujos festivais se encontram relativamente bem documentados.

Não obstante a selecção feita e a disposição da matéria, é óbvio que o nosso trabalho não possui a ilusão de ser um estudo completo, nem de esgotar as possibilidades de abordagem sob diferentes pontos de vista. Por isso, os exemplos usados, sem pretenderem, de modo algum, ser exaustivos, foram, em nossa opinião, suficientes para entendermos que o tratamento desta problemática não é tarefa fácil, nem o caminho possível de seguir uno e totalmente uniforme.

Guiados por alguns exemplos da vasta iconografia proveniente de templos como os de Luxor e Karnak, de túmulos do Vale dos Reis, bem como de textos de diversos papiros religiosos (*Livro dos Mortos*, *Estela da Restauração*, *Estela de Ikhnofret*, entre outros), procuramos compreender primeiro o *Sitz im Leben* em que estes eventos decorreram para depois fazermos uma reflexão que nos permita, com a ajuda de artigos e obras da

especialidade, descrever como funcionavam os grandes festivais religiosos do Império Novo.

Quando procedemos à divisão dos assuntos abordados, tivemos sempre a preocupação de incluir esclarecimentos geográficos, fornecer informações sobre os monumentos e criações artísticas da realidade egípcia⁵. Cada texto de época é acompanhado por uma referência precisa e indicações em rodapé que permitam colocá-lo no seu devido contexto, sem faltar algumas sugestões de leitura de obras de edição relativamente recente. Apesar de pequenos excertos, quisemos que estes fossem, tanto quanto possível, de tamanho substancial por motivos pedagógicos e práticos. Isto tudo porque fazer um tratamento bastante meticuloso ou demasiado excessivo iria aumentar consideravelmente a dimensão do nosso estudo.

Deste modo, a presente dissertação de mestrado é constituída por cinco capítulos, com cerca de três pontos cada. Foi atribuído um título a cada capítulo, que procurou identificar de imediato o essencial da temática que nele será abordada.

O Capítulo Primeiro, que intitulámos *Breve enquadramento histórico do Império Novo*, teve, como o nome indica, a finalidade fazer uma breve caracterização histórica desse período de tempo (Império Novo) consideravelmente longo, desde a “luta de libertação” do jugo hicsu, passando pela expansão imperial até à decadência que levou ao Terceiro Período Intermediário. Nele se expõem não só alguns dos episódios históricos mais marcantes do Império Novo, como se referem experiências e saberes da cultura e localidades do antigo Egito, que determinaram não só a realização dos Festivais, como permitiram todo o seu de luxo e opulência, nos quais se integrava, como central, a participação do faraó.

Porque falamos de festividades, incluímos no Capítulo Segundo – *Caracterização genérica da festa religiosa no Império Novo* - uma descrição sucinta da festa religiosa no Antigo Egito, destacando principalmente as informações estruturais sobre a música, a dança e acerca de alguns dos objectos utilizados nestas ocasiões, nomeadamente os instrumentos musicais, já que os grandes festivais eram não só acompanhados, como já

⁵ Apesar de correremos sempre o risco destas parecerem, à primeira vista, um conjunto de generalidades, achamos por bem inclui-las, uma vez que servem bem para enquadrar as temáticas abordadas, o que é particularmente importante para a estruturação e rigor da temática exposta.

referimos, por várias individualidades da sociedade egípcia, como também por autênticos conjuntos musicais e dançarinos.

O Capítulo Terceiro, genericamente intitulado *O Festival de Opet*, versará sobre uma das maiores festividades do antigo Egipto, o Festival de Opet, que se realizava em Tebas em honra dos deuses Amon, Mut e Khonsu. Como o primeiro destas divindades era o mais poderoso, trataremos da sua influência na religião política e economia da altura, bem como dos restantes membros da tríade. De seguida, como matriz de abordagem, situaremos geograficamente os lugares onde esta se dava o Festival de Opet, concretamente os templos de Karnak e de Luxor, fazendo-se depois uma descrição das barcas sagradas dos respectivos deuses da tríade tebana, que foram os verdadeiros ícones das procissões entre estes templos, onde não faltava o pronunciamento de verdadeiros oráculos.

No Capítulo Quarto - *A Bela Festa do Vale* - tratamos de outro festival igualmente importante e que ficou conhecido como a Bela Festa do Vale. Para além de cultuar a tríade tebana e alguns faraós divinizados, esta festa tinha a particularidade de proporcionar uma “autêntica” comunhão com os mortos, da qual faziam parte verdadeiros actos públicos de religiosidade pessoal.

Por último, no Capítulo Quinto, denominado *Os Festivais de Khoiak de Mênfis e Abido*, estudaremos os Festivais de Khoiak, dedicados primeiro ao deus Sokar e depois a Osíris, em Mênfis e Abido. Após a caracterização geográfica destes locais e dos respectivos espaços de culto, demonstraremos a evolução dos festivais dedicados a estas divindades funerárias, que culminou na assimilação de Sokar por Osíris, sem faltar a referência às barcas processionais de ambas as divindades.

Reservámos, obviamente, a Conclusão para a formulação das principais linhas conclusivas resultantes deste trabalho, ao mesmo tempo que remetemos para os Anexos todas as figuras que, de uma forma ou de outra, podem ilustrar ou esclarecer algumas das nossas afirmações ao longo dos vários capítulos.

Podemos dizer que o estudo desta problemática não se encerra com o tratamento agora efectuado. Haverá, seguramente, outras vertentes e facetas de estudo a desenvolver para se ampliar ainda mais a nossa visão das festividades religiosas que animaram ao longo

dos séculos a sociedade egípcia. Mas isso é já matéria para outro trabalho e para outra altura.

CAPÍTULO PRIMEIRO

BREVE ENQUADRAMENTO HISTÓRICO DO IMPÉRIO NOVO

A civilização egípcia conseguiu manter a sua identidade linguística, cultural e religiosa durante mais de três mil anos. Neste longo período de tempo, destacou-se claramente o Império Novo que constituiu uma das épocas áureas do antigo Egipto. Foi durante a sua longa duração, cerca de quinhentos anos, que graças a um número considerável de governantes empenhados, um país outrora devastado por uma guerra de libertação contra os Hicsos, conhecidos pelos Egípcios como “chefes de países estrangeiros” (*hekau-khasut*), conseguiu transformar-se numa das maiores “potências” da Antiguidade⁶.

Este período extraordinário abrange as XVIII, XIX e XX dinastias, sobre as quais fazemos aqui, neste capítulo de abertura, um breve resumo para enquadrarmos melhor política, social, económica, cultural e mentalmente a problemática que iremos estudar.

Após diversas tentativas infrutíferas por parte de líderes como Kamés (1553 -1550), coube ao irmão Ahmés (1550-1527) a gloriosa, mas difícilíssima, tarefa de unificar o Egipto. O seu projecto ambicioso seria concretizado no ano de 1530, embora à custa de muitas perdas e sacrifícios da parte egípcia. Graças ao seu êxito no campo de batalha, Ahmés conseguiu usar a coroa dupla das Duas Terras por direito de conquista e fundar uma nova

⁶ O período hicsu foi considerado pelos antigos Egípcios como um tempo de desgraça e decadência. Porém, apesar de estar sob o jugo de um povo estrangeiro, o Egipto beneficiou também com o governo dos reis hicsos, que trouxeram novas técnicas de combate, de agricultura (o *chaduf*, culturas de hortaliças e algumas frutas), introduziram a roda de oleiro aperfeiçoada, o tear vertical, entre outras inovações. Não houve também nenhuma ruptura brusca no desenvolvimento da cultura egípcia, pois esta foi adoptada pelos novos senhores estrangeiros que não só mantiveram a escrita hieroglífica e adoraram os deuses egípcios, como se serviram da estrutura político-administrativa para governar. Estes firmaram primeiro a sua soberania a leste do Delta, tendo-se estendido depois ao Baixo e Médio Egipto. No Alto Egipto, o seu domínio não foi total, limitando-se os príncipes tebanos a pagarem um tributo até que conseguiram expulsar finalmente os invasores. Cf. Georges POSENER, “Hyksôs”, em Georges POSENER (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970, pp. 136-137; José PÉREZ-ACCINO, “Los Hicsos – El segundo Período Intermedio”, em *História* 16, 237, 1996, pp. 54-63; Veronica IONS, *Egipto*, Lisboa, Verbo, 1982, p. 93.

dinastia (a XVIII) da história política egípcia⁷.

A “máquina militar” egípcia, criada para expulsar os invasores odiados, cedo provou ser também uma ferramenta valiosa para consolidar e manter o poder do faraonato. Assim, depois de concluírem a expulsão dos Hicsos, os antigos Egípcios realizaram campanhas militares sucessivas para lá das suas fronteiras até ao rio Eufrates. Com essas investidas, os faraós não só garantiram a integridade territorial do Egito, como aumentaram consideravelmente a riqueza deste. Em consequência, foram numerosas as matérias-primas que afluíram ao País das Duas Terras: madeiras exóticas (ébano, junípero), metais preciosos (ouro, prata) e toda uma variedade de produtos de luxo (jóias, faianças, perfumes, cosméticos e tecidos finos), entre outras mercadorias⁸.

Este rico espólio contribuiu posteriormente para a riqueza dos cleros, traduzida em grande parte na opulência de muitos dos festivais religiosos que se realizaram em honra dos diversos deuses egípcios. Em particular, as grandes procissões desses festivais desempenharam um papel fundamental nas actividades de culto em Tebas e fizeram a ponte entre os vários locais com significado mítico. Durante o período seguinte, conhecido por tutmésida, existirão quatro desses importantes locais: Karnak e Luxor na margem oriental do rio Nilo, Deir el-Bahari e Medinet Habu no lado ocidental⁹.

⁷ Depois da vitória, Ahmés prosseguiu a sua incursão pela Palestina (*Retenu*), onde os Hicsos ainda detinham algum poder, fazendo campanhas na região durante vários anos. Em Kuch, chegou até perto da terceira catarata. Do seu reinado ficaram também algumas inscrições em várias partes do país, nomeadamente em Abido (onde deu provas da sua “piedade familiar”). Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Equinox, 1980, p. 42; Christian JACQ, *O Egito dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, Porto, Edições Asa, 1999, p. 119-124; Geraldo Coelho DIAS, “Penetração e presença do Egito em Canã”, em *Cadmo*, 10, 2000, p. 111. Sobre as batalhas pela unificação do Egito ver Claude VANDERSLEYEN, *Les Guerres d’ Amosis – Fondateurs de la XVIII^e Dynastie*, Bruxelles, Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1971.

⁸ As expedições armadas trouxeram também gado e um número considerável de prisioneiros de guerra, que foram utilizados como mão-de-obra. Cf. Dieter KESSLER, “História Política da XVIII à XX Dinastia”, em Regine SCHULZ; Mathias SEIDEL (eds.), *Egito – O Mundo dos Faraós*, Könnemann, 2001, p. 143. Ver ainda Stuart Tyso SMITH, *Askut in Nubia - the economics and ideology of Egyptian imperialism in the second millenium B.C.*, London, Kegan and Paul International, 1995.

⁹ Cf. Regine SCHULZ; Hourig SOUROUZIAN, “Os Templos – Deuses Reais e Reis Divinos”, em Regine SCHULZ; Mathias Seidel (orgs.), *Egito – O Mundo dos Faraós*, p. 153; Adolf ERMAN; Herman RANKE, *La Civilisation Égyptienne*, Paris, Payot, 1976, p. 382; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egito*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, pp. 69-70; François DAUMAS, *La Civilisation de l’Égypte Pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971, pp. 68-69; 153.

1. XVIII dinastia – da “luta de libertação” aos sucessos expansionistas

Coroada pelo prestígio da “luta de libertação” e dos sucessos expansionistas, a XVIII dinastia foi, de facto, uma das mais importantes da longa história egípcia. Entre os faraós que a compuseram, destacou-se Amenhotep I (1527-1506), que deu início à conquista da Núbia, cujos soberanos tinham sido aliados dos Hicsos. Amenhotep I conseguiu submeter o norte da região, mas seria o seu sucessor Tutmés I (1506-1494) a ir mais longe ao fazer uma série de campanhas militares brilhantes e a conseguir manter uma forte presença na região Síria, na Palestina e na Mesopotâmia ocidental. De facto, as fronteiras originais da Terra Negra foram expandidas até montante da quarta catarata do Nilo, chegando a sua área de influência, a norte, até à cidade de Kadech, nas margens do rio Orontes. De lá partiam depois expedições militares que chegaram ao rio Eufrates e traçaram novas rotas de comércio que alcançaram, a oeste, a ilha de Creta¹⁰.

Os territórios dominados, a sul, foram administrados pelo exército egípcio (*mechá*) e por funcionários civis, nomeadamente governadores provinciais (os *rabisu*), permanecendo muitas povoações nas mãos de príncipes locais. O panorama de conquista cultural e militar egípcia foi visível nas cidades amuralhadas e nos interpostos comerciais que existiam quase por toda a Núbia¹¹.

¹⁰ Cf. Claire LALOUETTE, *Thèbes, ou la Naissance d' un Empire*, Paris, Editions Fayard, 1986, pp. 157-163; Betsy BRYAN, “The 18th Dynasty before the Amarna Period (c. 1550-1352 BC)”, em Ian SHAW (org.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 207-210.

¹¹ O território egípcio, conhecido pelos seus habitantes como “Terra Negra” (*kemet*), em referência às terras fertilizadas pelas cheias do Nilo, estendia-se historicamente do Delta do rio, na margem do Mar Mediterrâneo, até à sua primeira catarata. Desde o Império Médio (2040-1780) que a região a sul dessa catarata ficou conhecida como Kuch, tendo sido ocupada pelos Egípcios, que ali construíram fortificações para utilizarem como bases de troca com os povos autóctones. Porém, se os estados da Síria e da Palestina, que faziam parte do “império” egípcio, estavam ligados ao faraó por juramento de fidelidade, Kuch encontrava-se totalmente submetida e não passava de um território de exploração devido aos seus enormes recursos em matérias-primas, gado e homens. A conquista da região foi especialmente relevante no plano económico, uma vez que as suas minas de ouro que se situavam a leste do rio Nilo eram já consideradas nessa altura como uma das mais ricas do mundo conhecido. Desde então, o ouro núbio contribuiu para financiar grande parte das conquistas e obras dos faraós. Cf. Peter CLAYTON, *Chronicle of the Pharaohs – The Reign-by-Reign Records of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 1994, pp. 101-102; José Maria GALÁN, “La Ideologia – Xenofobia e integrismo en los siglos XV-XII a. C.”, em *Historia* 16, 237, 1996, pp. 72-79; Stuart Tyso SMITH, *Askut in Nubia - the economics and ideology of Egyptian imperialism in the second millenium B.C.*, p. 16; Luís Manuel de ARAÚJO, “De Charuhen a Kadech – Relações entre o Egipto do Império Novo e a Ásia”, em *Cadmo*, 1, 1991, pp. 122-123.

O reinado do faraó seguinte, Tutmés II (1494-1490), será demasiado curto. Para além de algumas ampliações no templo de Karnak, este faraó não realizou nada de muito relevante, pois faleceu após três anos de governo. Com a sua morte prematura, Tutmés II não teve tempo de escolher um herdeiro e o seu filho Tutmés III (1490-1436) foi legitimado graças a um oráculo de Amon, casando-se depois com Hatchepsut (1490-1468).

Como Tutmés III era ainda uma criança, Hatchepsut assumiu o poder como regente, tendo mais tarde decidido tornar-se ela própria faraó com o auxílio do clero de Amon. Acima de tudo, Hatchepsut distinguia-se de outros governantes anteriores pelo facto de ser mulher, tendo utilizado o mito do nascimento divino (teogamia) em proveito próprio, segundo o qual teria sido gerada através da união carnal do deus Amon-Ré com a sua mãe. Segundo os relevos do seu magnífico templo funerário em Deir el-Bahari, Amon-Ré aproximou-se da rainha Ahmose, tocou-lhe ao de leve nos joelhos, acariciou-lhe as mãos com sua mão direita e com a esquerda estendeu-lhe um *ankh* às narinas¹².

Enquanto Hatchepsut governou, os Egípcios mostraram-se mais preocupados com a organização e manutenção dos territórios conquistados do que com a sua expansão. Neste sentido, intensificaram os esforços diplomáticos junto de outras potências regionais, firmaram tratados e estabeleceram guarnições armadas em pontos-chave do império. Foram cerca de duas décadas (1488-1468) de grande prosperidade interna, onde ficou célebre a expedição comercial à terra do Punt, que se encontra ilustrada numa série de baixos-relevos do templo de Deir el-Bahari, de onde se trouxeram ouro, marfim, madeiras exóticas, peles de animais e incenso, tudo a troco de armas, utensílios e jóias¹³.

¹² Cf. Francis FÉVRE, *La pharaonne de Thèbes – Hatchepsout, fille du soleil*, Paris, Presses de la Renaissance, 1986, p. 149; Gay ROBINS, *Las mujeres en el antiguo Egipto*, Madrid, Akal, 1996, pp. 45-47.

¹³ Os relevos produzidos nesta altura mostram um maior interesse pelas artes e comércio do que pela guerra. A rainha-faraó não se arriscou a dar continuidade à expansão militar em direcção à Ásia, preferindo embelezar o templo de Karnak e incentivar o comércio. Durante a sua governação, o Egipto voltou a comercializar com o reino do Punt, trazendo de lá diversos produtos, como o imprescindível incenso (*Boswellia thurifera*, *Boswellia carteri*, *Boswellia papygera* e *Commiphora pedunculata*) para o culto a Amon. Desde que começou a ser mencionado nas inscrições egípcias, a terra do Punt foi descrita como uma região cheia de maravilhas e de riquezas fabulosas. Entretanto, a localização exacta do Punt continua a ser um assunto controverso, pois segundo a opinião de inúmeros autores esta pode variar entre a Somália, a costa sudeste do Sudão ou a Eritreia. Cf. José Nunes CARREIRA, “A Mulher no Antigo Egipto”, em *A Mulher na História – Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 17-18; Kenneth Anderson KITCHEN, “Punt and how to get there”, *Orientalia*, 40, 1971, pp. 184-190.

Após a morte de Hatchepsut subiu ao poder Tutmés III. Senhor de um dos maiores exércitos da Antiguidade Pré-Clássica, foi um faraó belicista que conseguiu aniquilar com relativa facilidade toda a resistência da Síria e tornar-se no dono de um vasto domínio, que se estendeu desde o rio Eufrates até às longínquas cataratas do Nilo. Tamanha foi a sua sede de conquista, que chegou a realizar cerca de dezassete campanhas ao longo de igual período de reinado¹⁴. O seu primeiro passo foi expandir ainda mais os domínios na Núbia, construindo e reformando as fortalezas ao longo do Nilo. Sob este enérgico governante, o Egito atingiu a quinta catarata do Nilo, um lugar que nunca tinha antes sido alcançado. No forte Napata (fundado por este faraó), situado a meio do caminho entre a quarta e a quinta cataratas, foi estabelecida a capital da província egípcia da Núbia. Este lugar estratégico era administrado por um vice-rei, o “Filho Real de Kuch” (*sa-nesu en Kuch*) e constituiu a base financeira de que o Egito necessitava para se expandir ainda mais¹⁵.

Ao contrário do seu antecessor, Tutmés III conseguiu associar devidamente o seu filho Amenhotep II ao trono, pelo que após a sua morte a sucessão real decorreu tranquilamente. Com Amenhotep II (1438-1412) estabeleceram-se diversos contactos diplomáticos com as principais potências da época, como Mitanni e a Babilónia, de quem se chegou a receber imensos presentes. À semelhança do seu pai, Amenhotep II realizou diversas campanhas militares, embora os seus feitos não se possam comparar aos do seu progenitor; manteve os limites do império asiático e núbio e conseguiu, apesar de apenas simbolicamente (para mostrar que atingiu um território mais distante do que o seu pai), transpôr o Eufrates e erigir uma estela na sua margem oriental.

Em apenas dois anos, o faraó Amenhotep II trouxe para o Egito mais de noventa mil cativos, conforme consta numa Estela encontrada em Mênfis¹⁶. Não obstante as suas vitórias, Amenhotep II assegurou uma transição pacífica do seu governo para o filho, Tutmés IV. Sendo assim, Tutmés IV (1412-1402) pôde tomar posse sem grandes

¹⁴ Cf. Claire LALOUETTE, *Tèbes, ou la Naissance d' un Empire*, pp. 274-290.

¹⁵ Embora tivesse já algum precedente com Ahmés, este importante cargo encontra-se confirmado desde já do tempo de Amenhotep I. Cf. *Idem*, pp. 129; 274-299; J. B. PRITCHARD (ed.), *ANET*, pp. 234-240; Antonio Pérez LARGACHA, “Egipto y Sirio-Palestina en época de Tutmosis III”, em *BAEO*, 23, 1987, pp. 317-332; Luís Manuel de ARAÚJO, “De Charuhen a Kadech – Relações entre o Egito do Império Novo e a Ásia”, pp. 119-143.

¹⁶ Cf. Jose Manuel GALÁN, *El Imperio Egipcio - Inscripciones, Ca. 1550-1300 a. C.*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002, p. 156.

complicações ou entraves. O reinado deste faraó foi marcado por uma única transformação no panorama político internacional: o reino do Mitanni aliou-se-lhe de livre vontade¹⁷.

O seu sucessor imediato, Amenhotep III (1402-1364), revelou-se um amante da paz e não empreendeu nenhuma campanha militar, tendo o seu governo sido marcado, todavia, por uma enorme opulência, prosperidade e estabilidade político-económica, que se traduziram na realização de grandes feitos arquitectónicos e artísticos. Sob o reinado de Amenhotep III, o império egípcio já se encontrava devidamente consolidado e o faraó pôde governar numa altura considerada como o “apogeu” da XVIII dinastia. Aliás, foi precisamente no campo religioso que se deu a maior realização do governo de Amenhotep III, sendo muitos os testemunhos de casos de “piedade” real que chegaram até nós e que se encontram patentes em diversas obras, tais como o templo de Amon, “Senhor dos caminhos”, em Uadi Sebua (Núbia), e o templo de Soleb, onde o faraó aparece numa pose triunfante com a família ao seu lado¹⁸.

Contudo, a sua governação conheceu duas grandes dificuldades: por um lado, o crescente poderio dos Hititas, que tinha sido negligenciado pelo faraó, gerou uma crescente impaciência interna e uma suspeita por parte dos países vizinhos. Por outro lado, Amon, o deus dinástico, foi-se tornando cada vez mais poderoso, tendo o monarca que favorecer Mênfis e Heliópolis para manter um “equilíbrio religioso” no país.

O seu filho, o faraó “herege” Akhenaton (1364-1347), “O que é útil a Aton”, um dos últimos governantes da XVIII dinastia, desafiou o poder do clero de Amon e fundou uma nova religião baseada no culto exclusivo de Aton. Embora se conservassem essencialmente os princípios teológicos da Maet e de Ré-Horakhti, proibiram-se os seus nomes, o uso do plural “deuses” (*netjeru*), mandou-se destruir as imagens de outros deuses e Amon perdeu a qualidade de deus dinástico em prol de Aton, que foi proclamado divindade única e suprema. Este episódio efêmero, de aproximadamente vinte anos, ficou conhecido por “Época de Amarna”¹⁹.

¹⁷ Cf. Marie-Ange BONHÊME; Annie FORGEAU, *Pharaon – Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Collin, 1988, p. 75.

¹⁸ Cf. Lawrence BERMAN, “Overview of Amenhotep III and His Reign”, em David O’CONNOR; Eric CLINE (eds.), *Amenhotep III - Perspectives on His Reign*, University of Michigan Press, 1998, pp. 1-7.

¹⁹ Cf. Erik HORNUNG, “La nouvelle religion d’Akhenaton”, em *Le monde de la Bible*, 124, Baiard Presse, 2000, pp. 21-27; Donald REDFORD, “The Sun-disc in Akhenaten’s Program – Its Worship and

A XVIII dinastia terminaria cerca de quarenta anos após a morte de Akhenaton. Todavia, após algumas figuras enigmáticas, como Semenkhkaré, aparentemente seguidoras do atonismo, ainda houve um curto espaço de tempo com o famoso Tutankhamon (1347-1337), “Imagem viva de Amon”, que optou pela mudança de nome com a finalidade de renegar a reforma religiosa do pai e assim poder reaproximar-se do clero de Amon. Para o efeito, ordenou que o templo de Karnak fosse restaurado e que os grandes festivais religiosos, como o de Opet, fossem executados após tantos anos de abandono.

Tendo morrido prematuramente, o jovem rei foi substituído pelo idoso Ai (1337-1333), que ordenou a continuação das obras de restauro dos templos, mas não assistiu à sua conclusão, pois esteve pouco tempo no poder. Ai ocupou o trono apenas durante quatro anos, nos quais encarregou o general Horemheb de conduzir a política externa do país.

Por fim, foi este general quem lhe sucedeu, sendo o primeiro de uma nova linhagem de chefes militares. Horemheb (1333-1305) distinguiu-se, acima de tudo, pela sua conduta anti-amarniana. Os vestígios remanescentes da doutrina atonista de Akhenaton tornaram-se num alvo a abater: os antigos templos dedicados a Aton foram destruídos, o culto abolido e as referências à sua pessoa apagadas dos registos oficiais²⁰.

2. XIX dinastia – da erradicação do atonismo à “glória imperial”

Atribui-se a Horemheb um reinado de cinquenta e nove anos, em vez de vinte e quatro, para “preencher” a “heresia amarniana”. Como não teve nenhum herdeiro, o rei

Antecedents”, em *JARCE*, 13, 1976, pp. 47-61; Nicholas REEVES, *Akhenaten – Egypt’s false prophet*, New York, Thames and Hudson, 2001, p. 154; Jacobus van DIJK, “The Amarna Period and Later New Kingdom (c. 1352-1069 BC)”, em Ian SHAW (org.), *The Oxford History of Ancient Egypt*, pp. 274-276. Ver igualmente Donald REDFORD, *Akhenaten – The Heretic King*, Princeton, Princeton University Press, 1987; Thierry-Louis BERGEROT (dir.), *Akhénaton et l’époque amarnienne*, Paris, Éditions Kéops & Centre d’égyptologie, 2005.

²⁰ O faraó ordenou que Akhetaton fosse desmontada e que suas pedras fossem embarcadas para Tebas, onde as utilizou para realizar as obras de ampliação do templo de Karnak. Fora da antiga cidade de Aton, cada pedaço de monumento que tivesse os nomes de Akhenaton, Semenkhkaré, Tutankhamon ou Ai, era raspado e as suas inscrições substituídas pelo nome de Horemheb. Curiosamente, apesar de todos os esforços que fez no sentido de se ligar a Amon e demonstrar assim o seu zelo religioso, este rei participou apenas uma vez no Festival de Opet. Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 107; Patrícia RIGAULT, *Tutankhamon – O Faraó Redescoberto*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2001, p. 73.

deixou o poder nas mãos do seu fiel vizir, Ramsés I (1305-1303), que se tornou no primeiro faraó da XIX dinastia. A sua política continuou a erradicação do atonismo.

Na XIX dinastia destaca-se também Seti I (1303-1289), que reiniciou as campanhas militares no Oriente. Considerado por muitos autores, como Erik Hornung, como o faraó que acabou verdadeiramente com os últimos resquícios da religião amarniana²¹, Seti I foi um governante enérgico e combativo que procurou expandir os territórios conquistados pelos Egípcios. Apesar do seu objectivo inicial ser a pacificação da Palestina, a sua campanha continuou até ao Líbano. Durante a primeira década do seu reinado também foram lançadas algumas incursões vitoriosas contra os Líbios do deserto ocidental e alguns revoltosos núbios²². Crê-se que a principal função de tais campanhas fosse não só a de manter as fronteiras do império, mas também acumular riquezas necessárias para as grandes obras faraónicas e a realização de festivais religiosos²³. Seti I iniciou a construção da famosa sala hipostila do templo de Karnak, que seria depois concluída pelo seu filho Ramsés II. Morreu ainda consideravelmente novo, com pouco mais de quarenta anos de idade²⁴.

O faraó que personificou a última fase gloriosa do Império Novo foi Ramsés II. Conhecido como o *Grande*, este rei excepcional ocupou o trono durante quase sessenta e sete anos (1290-1224). Aos dez anos recebeu o título de “filho primogénito do rei” ou príncipe herdeiro (*iry pāt*), o que correspondia a ser declarado como herdeiro do trono. O seu pai introduziu-o no mundo castrense quando era ainda um adolescente, tendo participado nas campanhas contra os Líbios e na Palestina²⁵.

Ramsés II enfrentou um grande obstáculo com a invasão dos Hititas, cabendo-lhe a árdua tarefa de lhes disputar a Síria num longo conflito (1295-1279), que culminou num tratado. Desta luta destacou-se a famosa batalha de Kadech (1275), cuja representação da

²¹ Cf. Erik HORNUNG, “The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion”, em *JARCE*, 29, 1992, pp. 43-49.

²² Cf. *Idem*, *History of Ancient Egypt*, p. 109.

²³ Cf. Labib HABACHI, “The two rock-stelae of Sethos I in the cataract area - Speaking of huge statues and obelisks”, em *BIFAO*, 73, 1973, pp. 113- 125.

²⁴ Cf. Peter BRAND, *The Monuments of Seti I - Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*, Leiden, Brill, 2000, pp. 309-316.

²⁵ Ramsés II aproveitou bem toda esta experiência, pois conseguiu anexar o Amurru logo na sua primeira campanha. Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, p. 110.

suposta “vitória” egípcia sobre o exército hitita foi feita com todos os pormenores em vários templos (Luxor, Karnak, Abido e Abu-Simbel), com o objectivo claro de promover as qualidades guerreiras do faraó²⁶. Já a segunda metade do seu reinado foi mais pacífica e dedicada às grandes construções em Abido, Karnak e Tânis, que fez capital do Império, bem como ao comércio com outros povos. Restaurou muitos dos templos do vale do Nilo, na Núbia, o *Ramesseum* de Tebas ocidental e metade do templo de Luxor, mas mandou apagar os nomes dos seus predecessores para os substituir pelo seu²⁷.

Morto Ramsés II, Merenptah (c. 1224-1204) estava longe de ser o primeiro na linha de sucessão, mas acabou por se ver no papel de faraó devido à morte prematura dos seus irmãos mais velhos. De facto, Merenptah foi o décimo terceiro filho de Ramsés e subiu ao trono quando tinha já perto de sessenta anos. No quinto ano do seu reinado, um conjunto de povos conhecido por “Povos do Mar” tentou invadir o Egipto. O exército de Merenptah não só deteve esta invasão, como derrotou o inimigo numa histórica batalha que se julga ter tido lugar na região ocidental do Delta do Nilo²⁸. Mais tarde, realizaria também campanhas militares na Palestina contra as cidades de Ascalon, Gezer e Yenoham, com o

²⁶ Cf. Étienne DRIOTON; Jacques VANDIER, *L'Égypte - des origines à la conquête d'Alexandre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 421-429. Sobre este importante confronto ver Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature – The New Kingdom*, vol. II, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 59-60; Christian JACQ, *O Egipto dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, pp. 204-206; José Nunes CARREIRA, *Literatura do Egipto Antigo*, pp. 189-196; Luís Manuel de ARAÚJO, “A Batalha de Kadesh”, em António Ramos SANTOS; José VARANDAS (coord.), *A Guerra na Antiguidade*, Lisboa, Caleidoscópio, 2006, pp. 55-102; Paulo CARREIRA, “Ramsés II e a batalha de Kadesh”, em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 9/ 10, Lisboa, 2006, pp.181-226; Jean YOYOTTE, “Armée”, em Georges POSENER (dir.), *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, pp. 21-23; Rafael Gómez PORTELA, “La Batalla de Kadesh – Revisión de la investigación de Goedicke”, em *ISIS*, 2, 2004, pp. 1-40.


²⁷ Cf. Pascal VERUS; Jean VOYOTTE, *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Éditions Perrin, 2004, pp. 221-224; Christian JACQ, *O Egipto dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, p. 212; Edward CASTLE, “Shipping and trade in Ramesside Egypt”, em *JESHO*, 35, 1992, pp. 239-240. Sobre a vida deste grande governante ver também John SMITH, *Ramesses II – A chronological structure for his reign*, London, The Johns Hoptkins University Press, 1982; Kenneth Anderson KITCHEN, *Ramsès II, le Pharaon Triomphant*, Monaco, Éditions du Rocher, 1985; Claire LALOUETTE, *Mémoires de Ramsès le Grand*, Paris, Éditions de Fallois, 1993.

²⁸ Os documentos deste tempo falam de grupos de populações estrangeiras que eram conhecidas desde Amenhotep III (como os *Luka* e os *Chardana*) e de Ramsés II (igualmente *Luka* e *Chardana*), como também os *Ekuech*, *Terech* e *Sekelech*. Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, pp. 115-116; Luís Manuel de ARAÚJO, “A luta pela sobrevivência do Egipto – A expulsão do «Povos do Mar» ”, em António Ramos SANTOS; José VARANDAS (coord.), *A Guerra na Antiguidade III*, Lisboa, Caleidoscópio, 2010, p. 98. Sobre esta temática ver ainda Antonio Pérez LARGACHA, “El Mediterráneo Oriental ante la llegada de los Pueblos del Mar”, em *Gerión*, 21, 2003, pp. 27-49; Geraldo Coelho DIAS, “Os «Povos do Mar» e a «Idade Obscura» no Médio Oriente Antigo”, em *Cadmo*, 1, Lisboa, Universidade de Lisboa, 1991, pp. 145-153.

objectivo de manter o domínio egípcio sobre aquele território²⁹.

3. XX dinastia – o início da decadência

A XX dinastia ficou conhecida como o “período raméssida” (c. 1300-1100), uma vez que todos os seus governantes, à excepção do primeiro, se chamaram Ramsés³⁰. Com a XX dinastia, surgiram novas vagas dos “Povos do Mar”, mas acabaram por ser rechaçadas pelo que foi provavelmente o último grande faraó da história do Egipto, Ramsés III (1184-1153), que subiu ao trono cerca de trinta anos depois de ter falecido o seu famoso homónimo³¹. O sucesso egípcio em combate foi tal que Ramsés III mandou incluir uma descrição pormenorizada das batalhas no seu templo funerário, em Medinet Habu, representando o confronto do Delta do Nilo, em que são visíveis, entre outros pormenores, as diferentes características dos navios dos dois grupos beligerantes. Apesar do seu enorme êxito, não conseguiu impedir que estes grupos de povos se estabelecessem no extremo sul da faixa costeira, em Canaã.

Ao longo do Império Novo, na arquitectura, na literatura e nas artes plásticas atingiu-se um grande apogeu cultural. O Egipto abriu-se ao contacto com outras civilizações através de actividades comerciais mais intensas, o que incluiu a importação de madeira da Fenícia, de metais preciosos da Núbia e de resina proveniente da Grécia e de outras regiões³². Esta época foi também caracterizada pelo desenvolvimento do Delta, onde foram construídas grandes cidades (como a famosa Per-Ramsés, , *Pr-R^cmsw*)³³.

²⁹ Cf. Frank YURCO, “Merenptah’s Canaanite Campaign”, em *JARCE*, 23, 1986, pp. 189-215.

³⁰ O fundador da XX dinastia foi o efémero Sethnakht (1186-1184), que deixou para o seu filho Ramsés III um país estável após o final atribulado da XIX dinastia. Cf. Claire LALOUETTE, *L’Empire des Ramsès*, Paris, Editions Fayard, 1985, pp. 295-298; Pierre GRIMAL, *Histoire de l’Égypte ancienne*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988, p. 364; Luís Manuel de ARAÚJO, “A luta pela sobrevivência do Egipto – A expulsão dos «Povos do Mar»”, em António Ramos SANTOS; José VARANDAS (coord.), *A Guerra na Antiguidade III*, p. 98.

³¹ É de referir que Ramsés III procurou imitar muito do seu antepassado Ramsés II, o nome e os títulos, os nomes dos filhos, o seu templo funerário foi copiado do *Ramesseum*, e construiu também diversos templos desde o Delta até a Núbia. Cf. Christian JACQ, *O Egipto dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, p. 219.

³² O comércio conheceu de facto um grande desenvolvimento e muitos dos produtos enviados para o Egipto foram trocados por cereais, linho ou mesmo estatuetas, vasos, móveis, que eram fabricados para os príncipes vassallos. Cf. José Nunes CARREIRA, *História antes de Heródoto*, p. 115; Esther Pons MELLADO, “Los metales en el mundo de las transacciones comerciales internacionales entre Egipto y otros países hasta el

Conforme veremos no Capítulo Terceiro, o afluxo constante de riquezas fortaleceu não só o poder dos faraós, como estimulou bastante a parte visível e social da religião egípcia. Os monarcas das Duas Terras ao ordenarem que se construíssem ou remodelassem os grandes templos, nomeadamente os da “tríade de Tebas”, constituída pelos deuses Amon, Mut e Khonsu, permitiram também que lhes ficasse subordinada toda uma economia que promoveu o desenvolvimento do culto nas suas diversas vertentes. Tratou-se de facto de um tempo de grande prosperidade económica, cultural e religiosa. Se os grandes festivais religiosos não foram apenas fruto da base económico-financeira da civilização egípcia, os deuses em festa beneficiaram grandemente do clima gerado, desenvolvido e mantido pela história político-militar do Império Novo.

No entanto, apesar dos sucessos obtidos ao longo deste período, a sociedade egípcia continha já a semente da sua desagregação: as batalhas travadas no exterior adquiriram quase que um carácter de “guerra santa”, que levou ao fortalecimento do poder do clero, dos militares (nomeadamente dos mercenários estrangeiros), ao enriquecimento ilícito dos altos funcionários e acabou por esgotar os cofres do Estado e enfraquecer o poder real. O próprio Ramsés III acabaria por ser alvo de uma conspiração arquitectada por membros do seu harém³⁴.

Imperio Nuevo”, em *Cadmo*, 13, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2003, p. 116. Sobre esta actividade ver ainda o artigo complete de Edward CASTLE, “Shipping and trade in Ramesside Egypt”, em *JESHO*, 35, 1992, pp. 239-277.

³³ Localizada na região central do Delta do Nilo, esta famosa cidade foi capital do Baixo Egipto desde o reinado de Ramsés II até ao fim da XX dinastia. Foi edificada sobre uma aglomeração urbana fundada por Seti I, no começo do reinado de Ramsés II. Para lá foram transferidos inúmeros obeliscos e nela se erguem templos dedicados às principais divindades, como Amon-Ré ou Ptah. Dois séculos depois as suas estátuas e obeliscos da cidade foram transferidos para Tânis, a nova capital da XXI dinastia. São várias as razões que explicam esta mudança, mas a principal delas reside no facto de se encontrar próxima do reino hitita, o que permitia uma melhor vigilância das fronteiras e uma intervenção militar mais rápida e eficaz da parte do exército egípcio. Cf. Eric UPHILL, “Pithom and Ramses – their Location and Significance”, em *JNES*, 27, 1968, pp. 291-316; Charles ALING, “The biblical city of Ramsés”, em *JETS*, 25, 1982, pp. 129-137.

³⁴ O crime deveria ocorrer em Tebas durante a celebração da Bela Festa do Vale. Pensava-se que Ramsés III tivesse sido vítima dessa conjura, que envolveu uma rainha, príncipes reais e altos funcionários, mas a descoberta da sua múmia intacta parece contrariar essa hipótese. Os documentos do processo contra os conspiradores aponta para o facto de Ramsés III ter constituído o tribunal depois de morto, já que ele afirma estar na presença de Osíris. Os actos póstumos de um faraó eram uma coisa admitida no antigo Egipto, pois um oráculo poderia transmitir a vontade deste ao seu sucessor. Cf. Pierre LÉVÊQUE, *Les Premières Civilisations – Des Despotismes Orientaux a la Cité Grecque*, pp. 218-219; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no Antigo Egipto*, pp. 79-80.

O Egito começou a declinar gradualmente após o reinado de Ramsés III, tendo-lhe seguido toda uma série de governantes com o mesmo nome, mas que reinaram por curtos períodos de tempo e sobre os quais não existem muitos dados. Foram eles: Ramsés IV (1153-1146), que assim que começou a governar, procurou fazer justiça através de julgamentos sumários, decretando depois uma amnistia geral. Bastante piedoso, enviou expedições ao Sinai e reabriu pedreiras para adquirir matéria-prima destinada à construção templária em Deir el-Bahari e Tebas. Num tom característico da “piedade pessoal” erigiu estelas em Abido, onde pedia a ajuda de Osíris para que este lhe concedesse um longo e próspero reinado³⁵. Sucedeu-lhe o seu tio Ramsés V (1146-1142), que teve um papel apagado e cujas circunstâncias da morte são ainda desconhecidas e sujeitas a conjecturas³⁶. Ramsés VI (1142-1135) enviou ainda uma expedição ao Sinai e mandou construir algumas estátuas e um baixo-relevo em Karnak; Ramsés VII (1135-1129) viu aumentar a decadência do seu país e pouco pôde fazer para a evitar; Ramsés VIII (1129-1127), o último filho de Ramsés III, nada fez de semelhante ao que o seu pai realizou³⁷.

Com Ramsés IX (1127-1109), graças acima de tudo à negligência de muitos dos alto funcionários, agravaram-se ainda mais os problemas políticos e económicos. Motivadas pela crescente crise começaram em larga escala as pilhagens aos túmulos reais, tendo os artistas e artesãos de Deir-el-Medina sido mais tarde transferidos para Medinet Habu, que se tornou no novo centro administrativo³⁸.

³⁵ Cf. Pascal VERNUS; Jean VOYOTTE, *Dictionnaire des pharaons*, pp. 226-227.

³⁶ Este faraó teria falecido possivelmente com varíola, sendo pouco provável que tenha sido destronado pelo seu sucessor Ramsés VI. Cf. Erik HORNUNG, “O Rei”, em Sergio DONADONI (dir.), *O Homem Egípcio*, p. 247.

³⁷ Na realidade, não teve tempo sequer para tentar, já que o seu reinado, de apenas dois anos, foi bastante efêmero. Por ter sucedido a Ramsés VII, filho de Ramsés VI, parece indicar que existia na altura um conflito de sucessão. Cf. Peter CLAYTON, *Chronicle of the Pharaohs – The Reign-by-Reign Records of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*, pp. 166-170.

³⁸ Investigações realizadas nessa altura por funcionários honestos revelaram a existência de casos de corrupção até no topo da administração estatal. O *Papiro Abott*, que se encontra no Museu Britânico (EA 10221), relata o roubo de túmulos reais e de particulares e a investigação realizada durante o 16º ano do reinado de Ramsés IX, incluindo uma lista com os nomes dos ladrões. Podemos saber também pelas actas desses julgamentos que foram os trabalhadores da necrópole real quem mais colaborou nestas práticas ilegais, seja de forma activa, como meros informadores ou ajudantes nos roubos, seja passivamente, mantendo-se em silêncio por cumplicidade ou com medo de serem assassinados pelos saqueadores. Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, p. 123; Étienne DRIOTON; Jacques VANDIER, *L’Égypte - des origines à la conquête d’Alexandre*, p. 360-361; John ROMER, *Ancient lives - The Story of the Pharaoh’s Tombmakers*, pp. 145-155; Luís Manuel de ARAÚJO, “Ramsés IX”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.),

Depois de Ramsés X (1109-1099), do qual também se sabe muito pouco, deu-se por fim lugar a Ramsés XI (1099-1070), o último faraó do Império Novo, que, apesar de ter feito esforços para recuperar o antigo esplendor egípcio, foi incapaz de conter os assaltantes de túmulos, a corrupção dos funcionários, os gastos supérfluos e a consequente fragmentação e colapso do país³⁹. Como é óbvio, dada a crescente crise, os festivais religiosos continuaram a ser praticados, mas com um aparato bastante mais modesto.

À semelhança dos Impérios Antigo e Médio, que acabaram por ser marcados pela instabilidade política e social, no final do Império Novo viveu-se igualmente um tempo de grande perturbação e caos que levou ao Terceiro Período Intermediário (c.1170-664).

DAE, pp. 739-780. Para um estudo mais pormenorizado desta temática veja-se Thomas PEET, *The great tomb-robberies of the twentieth Egyptian dynasty*, Oxford, Clarendon Press, 1930; Pascal VERNUS, *Affaires et Scandales sous les Ramsès – La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, Éditions Pygmalion/ Gérard Watelet, 1993.

³⁹ A partir de meados da XX dinastia o Egito foi governado por duas dinastias em simultâneo, uma de faraós e outra de sumos sacerdotes, como a do famoso Herihor, que criou a “Era da Renascença” (*Uhem-mesut*). Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, p. 123; Étienne DRIOTON; Jacques VANDIER, *L'Égypte, - des origines à la conquête d'Alexandre*, p. 511-513; Nicolas GRIMAL, *Histoire de l'Égypte ancienne*, pp. 382-383; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no Antigo Egito*, p. 121-128.

CAPÍTULO SEGUNDO

CARACTERIZAÇÃO GENÉRICA DA FESTA RELIGIOSA NO IMPÉRIO NOVO

1. Festas e procissões egípcias

O Homem é um ser limitado por natureza; possui uma constituição específica, temporal, uma vez que habita no espaço e no tempo. Ao procurar fugir das vicissitudes do tempo, o ser humano introduziu a festa, que não é apenas uma paragem na sua rotina diária, mas também, e acima de tudo, uma celebração. Ora celebrar exige um exercício contínuo de “memória”, requer narração e o uso regular de gestos carregados de forte simbolismo, que se podem transformar depois em tradição⁴⁰.

As festas são, por isso, uma parte integrante da vida das diferentes civilizações. Embora se façam de vários modos, existiram sempre em todas as épocas e em todos os povos e religiões. Dado o carácter colectivo que possuem, as festas possibilitam a participação num conjunto de valores (comunitários, familiares, sociais ou religiosos) que são essenciais para o Homem⁴¹. De entre eles, salienta-se a vertente religiosa, que ocupava um lugar particularmente importante na Antiguidade, ainda que, em determinados aspectos, alguns rituais, cânticos e danças pudessem parecer “demasiado” profanos para

⁴⁰ Segundo a etimologia, “tradição” provém do latim *tradition, onis* e significa *a tradere*, que quer dizer “entregar, transmitir, o que se entrega, o que se transmite”. As tradições abrangem todos os níveis da vida do Homem: alimentação, ritos de nascimento, casamento, rituais funerários, entre outros. A tensão existente entre tradição e mudança possui relevância para o nosso estudo, uma vez que os símbolos religiosos se encontram intimamente ligados ao que nas sociedades é memória, reminiscência, comemoração, relação com o passado. Mas, se é verdade que as representações religiosas são lugar privilegiado de elaboração simbólica da continuidade cultural, não deixa de ser menos significativo lembrar que essa continuidade depende também da capacidade de incorporação da mudança, ou seja, da adaptação a novos contextos sociais.

⁴¹ Por si, seja privada ou pública, cada festa possui uma força dinâmica e unificadora dos estádios da vida humana e atinge todo o seu ser: a afectividade, a inteligência e a própria vontade. As festas permitem a manifestação pública de fé, favorecem as relações sociais e são uma fonte de alegria para quem delas participa.

um espectador moderno menos atento. Já para o crente egípcio tal não acontecia, porque o campo do profano se encontrava diluído no religioso⁴².

Embora a sua civilização desse muita importância à questão da vida depois da morte, os antigos Egípcios não revelavam um carácter soturno ou muito reservado. À semelhança de outros povos que vivem nas margens soalheiras do Mediterrâneo, eram na sua maioria “alegres e despreocupados”, não deixando por isso escapar qualquer oportunidade para festejar um determinado evento, tal como afirma o autor do famoso *Cântico do Harpista*:

*Festeja,
disso não te fadigues!
Eis que ninguém pode levar seus bens consigo,
Eis que nem um dos que partiram regressa*⁴³.

A palavra que os habitantes do País do Nilo empregavam para designar “festa” era *heb* (𓂏𓂛𓂏, *Hb*) e tinha uma importância tão relevante para eles que se encontra em diversos nomes próprios de homens e mulheres, que eram atribuídos à nascença, tais como o nome do faraó Horemheb (*Hor-em-heb*, 𓂏𓂛𓂏𓂏𓂏𓂏, *Hr m Hb*), que significa precisamente “Hórus está em festa”⁴⁴. Por outro lado, existia também o termo “festival” (*uag*, 𓂏𓂛𓂏𓂏, *w3g*) usado para as grandes festividades religiosas, ou não, que se celebravam anualmente⁴⁵.

Os feriados e as festividades religiosas egípcias deveriam ser esperados com imensa ansiedade, em especial por quem pertencia aos grupos sociais mais desfavorecidos (como os artesãos, camponeses, entre outros), cuja vida se resumia a uma labuta constante, marcada pela pobreza, doença e extrema incerteza. Os camponeses, em particular, estavam

⁴² Se o Homem actual coloca a religião numa esfera à parte, separando-a de outros aspectos da sua vida, para um egípcio isso seria inadmissível. A religião impregnava-lhe todos os momentos da sua vida (social, política e económica). Para ele, todos os acontecimentos diários que o afectavam, a si e aos seus, desde as cheias previsíveis do Nilo à morte de um familiar ou amigo, estavam dependentes da vontade dos deuses.

⁴³ Refrão do “Cântico do Harpista”, em José Nunes CARREIRA, *Cantigas de Amor do Oriente Antigo – Estudo e Antologia*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, p. 192.

⁴⁴ Cf. Chistian JACQ, *As Egípcias – Retrato de Mulheres do Egipto Faraónico*, Lisboa, Edições Asa, 2002, pp. 239-240; Maria Helena Trindade LOPES, “O Festival de Opet – Reflexos na onomástica egípcia do Império Novo”, em Mário BARROCA (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida – in memoriam*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 415-420.

⁴⁵ Cf. Malgorzata Kot ACÚRCIO, “Festas”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, p. 375.

à mercê directa de forças que não podiam controlar nem sequer compreender, como cheias, secas, ataques de animais selvagens, doenças ou mesmo invasões de outros povos⁴⁶. Quando não podiam cultivar os campos, devido às cheias⁴⁷, eram requisitados pelo Estado para trabalhar em pedreiras ou nas inúmeras obras do faraó. Porém, por vezes, durante a época das enchentes, o trabalho cessava durante algum tempo para que os trabalhadores pudessem participar na celebração de festas religiosas⁴⁸.

Fosse por motivos religiosos ou porque estes eventos contrastavam claramente com a dureza do dia-a-dia, todos os momentos festivos eram vividos com bastante intensidade. As festividades podiam durar apenas um dia e constar de uma mera procissão através do templo e de um banquete ou possuir um carácter mais abrangente ou oficial, transformando-se então nos grandes festivais, que exigiam um número maior de participantes e atraíam mais público, tendo por isso uma enorme repercussão na sociedade egípcia. Segundo alguns textos, provenientes dos arquivos dos principais templos (como o de Karnak, Luxor e Abido, entre outros), existiam inúmeras oportunidades para se realizarem festivais, que poderiam ter origem agrária, astronómica ou política⁴⁹.

Tal como outros povos seus contemporâneos, os antigos Egípcios mediram a passagem do tempo⁵⁰ pelas fases da Lua, sendo o seu primeiro calendário baseado no ciclo lunar (de vinte e nove a trinta dias entre duas Luas Novas). Isso aconteceu devido à sua visão mitológica do Cosmos, pois quando o Sol desaparecia no horizonte ocidental surgia o céu nocturno, o “céu de Tot”, revelando os astros que estavam ocultos durante o dia. A

⁴⁶ Cf. Ricardo CAMINOS, “O camponês”, em Sergio DONADONI (dir.), *O Homem Egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994, pp. 13-36; Hilary WILSON, *Povo dos Faraós*, Mem Martins, Lyon Edições, 1997, pp. 22-44.

⁴⁷ A cada ano, em pleno Verão, saudada por cenas de gratidão e alegria, a cheia do Nilo trazia ao solo gretado pelo calor, a água vivificante e o limo fértil que eram responsáveis pela regeneração dos campos.

⁴⁸ Mesmo que o trabalho nos campos ficasse suspenso por um tempo, os camponeses não ficavam ociosos porque existiam sempre imensas tarefas para realizar, como a limpeza de fossos e canais e/ou reparação de diques e represas.

⁴⁹ Embora a maioria dos festivais do Antigo Egipto fossem religiosos, existiram outros que não o eram, como o festival criado por Ramsés III para comemorar a sua vitória sobre os Líbios. Para além destes, havia obviamente comemorações privadas ou familiares, tais como nascimentos, casamentos e funerais. Cf. Byron SHAFER (org.), *Religion in ancient Egypt – Gods, myth and personal practice*, London, Routledge, 1991, p. 25.

⁵⁰ Os antigos Egípcios mediam o tempo recorrendo ao uso de clepsidras, que consistiam em grandes recipientes feitos de cobre, pedra ou cerâmica, com uma escala horária gravada no seu interior. Cf. Telo Ferreira CANHÃO, “O calendário egípcio – origem, estrutura e sobrevivências”, em *Cultura*, 2006, p. 56.

Lua, simbolizada por Tot, deus da sabedoria e da escrita, era o astro principal durante a noite. Estava relacionada com a magia, a fertilidade e o sub-mundo, sendo o reflexo do Sol e uma representação cósmica do eterno ciclo de renovação da Natureza⁵¹. Mas este calendário apresentava inconvenientes, na medida em que o primeiro dia de cada novo mês era imprevisível e ninguém podia saber com antecedência quantos dias exactos teria cada mês.

Mais tarde, começou a utilizar-se um calendário civil baseado no ano solar. Considerado como o mais complexo e exacto da Antiguidade, o calendário solar egípcio (*renpet*), tinha trezentos e sessenta dias, divididos em doze meses de trinta dias, aos quais se acrescentavam mais cinco dias festivos (*heru 5 heri renpet*) designados por *epagómenos* (dedicados a Osíris, Ísis, Hor Uer, Set e Néftis) e coincidia com o nascimento helíaco da estrela Sirius, conhecida pelos Egípcios como *Sopdit*⁵². Apesar de ser mais preciso que o anterior, este calendário não deixava de falhar o ciclo anual exacto do Sol em quase seis horas.

O ano real era cerca de um quarto de dia mais curto que o ano solar e antecipava-se um dia de quatro em quatro anos. Estava dividido em três estações de quatro meses cada, todas relacionadas directamente com o comportamento do Nilo sobre a base agrícola da sociedade egípcia: a Inundação (*Akhet*), de Julho a Novembro; a Sementeira (*Peret*), de Novembro a Março e as Colheitas (*Chemu*), de Março a Julho (cf. Fig. 1). O ano tinha início com a estação de *Akhet*, quando Sirius surgia brilhante no céu, a oriente, depois de

⁵¹ Cf. Anthony SPALINGER, “The Lunar System in Festival Calenders – From the New Kingdom onwards”, em *BSEG*, 19, 1995, pp. 25–30; Dimitri MEEKS; Christine FAVARD-MEEKS, *La Vie Quotidienne des Dieux Égyptiens*, Paris, Éditions Hachette, 1993, p. 155.

⁵² O nascimento helíaco de uma estrela verifica-se quando esta reaparece no horizonte antes do amanhecer, depois de ter estado “invisível” durante um longo período de tempo (cerca de sessenta dias) no qual o seu brilho se vai desvanecendo devido ao fulgor da luz do Sol. O intervalo entre dois nascimentos helíacos consecutivos de Sirius, que tinha lugar na madrugada de 19 de Julho, é na realidade o ano sideral de 365, 256 dias solares médios, que se aproxima muito do ano solar, ou trópico, que possui 365, 242 dias solares médios. Cf. David SOLAR; Javier VILLALBA (dir.), *História da Humanidade – O Egipto e as Antigas Civilizações*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007, p. 209; Anthony SPALINGER, “Ancient Egyptian Calendars – How Many Were There?”, em *JARCE*, 39, 2002, pp. 241-250; José das Candeias SALES, “Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egipto Antigo”, em *Cultura*, 23, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2006, pp. 22-23. Sobre esta temática ver ainda Richard PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950.

ter estado cerca de dois meses sem ser avistada. O aparecimento desta estrela coincidia com a subida das águas do Nilo, que variava conforme a região⁵³.

Para não se utilizarem dois calendários, reuniram-se os ciclos da Lua, do Sol e de Sirius num sistema único, “num grande ano”, que anulava o atraso que o calendário tinha em relação ao tempo astral. Apenas os camponeses e os sacerdotes tomavam em conta o ano fixo, devido aos trabalhos nos campos e à celebração de determinados festivais⁵⁴.

Embora fossem adorados diariamente, por intermédio de rituais precisos, pelo faraó e restantes sacerdotes delegados pelo soberano, os deuses do Estado não ficavam imóveis na obscuridade dos seus enormes templos, nem totalmente afastados do quotidiano dos seus crentes. Assim, fossem ricos ou pobres, sempre que podiam, os Egípcios tomavam parte de boa vontade nas grandes peregrinações aos santuários das principais divindades. A partir de referências encontradas em textos antigos, alguns autores que estudaram esta temática (Auguste Mariette, Siegfried Schott, Georges Foucart, entre outros) conseguiram mesmo elaborar listas de festivais religiosos que eram assinalados no calendário como feriados públicos e que adornavam os muros de templos, como os de Abido ou Medinet Habu.

Cada deus tinha o seu próprio festival, como o de Amon em Tebas, Osíris em Abido, entre outros⁵⁵. Nestes eventos, destacavam-se os momentos em que uma imagem portátil das divindades era transportada numa barca para fora do seu templo para ir em procissão até outros santuários⁵⁶. Como veremos nos capítulos seguintes, a saída da barca de um templo, transportada pelos respectivos sacerdotes, era revestida de grande aparato, sendo a procissão que a acompanhava composta por uma enorme multidão de sacerdotes, músicos, bailarinos de ambos os sexos, acrobatas, coros de mulheres, altos funcionários, soldados, entre outros. A importância destes enormes eventos encontra-se bem explícita

⁵³ O regime do Nilo ao definir as estações acabava também por marcar a diferença entre o Alto Egipto (desértico) e o Baixo Egipto (fértil).

⁵⁴ Cf. Nicolas GRIMAL, *Histoire de L'Égypte ancienne*, pp. 63.

⁵⁵ Cf. Claire LALOUETTE, *L'Empire des Ramsès*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985, p. 238; Georges FOUCART, “Études thebaines – La Belle Fête de la Vallée”, em *BIFAO*, 24, 1924, p. 4; Youri VOLOKHINE, “Les Déplacements Pieux en Égypte Pharaonique – Sites et Pratiques Cultuelles”, em David FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in late Antique Egypt*, p. 70.

⁵⁶ Os antigos Egípcios não construíram grandes estátuas para o culto regular, mas sim estatuetas de pequenas dimensões. Cf. Lucia GAHLIN, *Gods, Myth and Religions*, London, Lorenz Books, 2001, p. 75.

também no *Livro dos Mortos*⁵⁷, onde aparecem as ofensas que estavam ligadas às divindades e às questões do culto e que refere: “*Não me opus a um deus nas saídas em procissões*”⁵⁸.

Representadas com bastante pormenor nas paredes dos templos, as procissões religiosas não consistiam num percurso meramente físico, cuja partida e meta estaria no “tabernáculo” que albergava a imagem da divindade, mas eram igualmente um caminho espiritual, que se iniciava nas margens do rio Nilo e se destinava a comemorar sobretudo a fecundidade divina que alimentava a terra. Executadas com grande pompa e vividas com imensa alegria e fervor religioso, estas cerimónias colectivas permitiam que os membros do povo pudessem vislumbrar e adorar as suas divindades de eleição, ao mesmo tempo que materializavam as diversas tradições míticas. O ciclo anual das grandes festividades chegava ao fim no último dia do quarto mês de *Chemw*, com a celebração da Festa das Candeias, na qual se acendiam inúmeros pontos de luz e os crentes comiam uma ceia especial conhecida como *mesit*⁵⁹.

Ao permitir a manifestação do divino no espaço humano, estas procissões e respectivos rituais não podiam deixar de ser também acompanhadas pelo representante dos deuses na Terra, o próprio faraó. Este facto conferia-lhe não só maior solenidade como

⁵⁷ Durante o Império Novo, muitos egípcios foram sepultados com textos religiosos, que se encontravam em ligaduras de linho, couro ou em rolos de papiro e cujo conteúdo é conhecido vulgarmente por *Livro dos Mortos*. Esta designação provém da tradução árabe atribuída aos rolos encontrados pelos ladrões de túmulos, mas o seu nome em egípcio era *Rau nu peret em heru*, ou “Capítulos para sair à luz do dia”, e deixavam-se nos túmulos junto do defunto, quer em pequenas caixas contendo uma imagem de Osíris (ou da divindade sincrética Sokar-Osíris), quer mesmo dentro do próprio sarcófago. Segundo vários autores, este suposto “livro” seria uma compilação de cerca de duzentas fórmulas mágicas (mais oito do que nas edições modernas), que era posta à disposição dos falecidos e não uma “Bíblia egípcia”, como à primeira vista se podia supor pela sua moderna designação. Os textos eram mandados fazer normalmente por encomenda ou adquiridos já prontos, bastando para isso acrescentar-lhes o nome do proprietário. Normalmente, custavam o equivalente ao preço de duas vacas, um escravo ou seis meses de um salário médio, o que levava a que não fossem acessíveis aos estratos sociais mais pobres. Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *Estatuetas funerárias egípcias da XXI Dinastia*, p. 225; Miriam LICHTCHEIM, *Ancient Egyptian Literature – The Old and Middle Kingdoms*, p. 119; Rose-Marie HAGEN; Rainer HAGEN, *Egipto – Pessoas, deuses e faraós*, Lisboa, Taschen, 1999, p. 166. Ver ainda Thomas ALLEN, *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Chicago, University of Chicago Press, 1974; Barry KEMP, *How to Read the Egyptian Book of the Dead*, London, Granta Books, 2007.

⁵⁸ As fórmulas formam uma lista muito longa, mas citamos apenas a parcela que menciona a falta que nos parece relevante no âmbito do nosso estudo. “Confissão Negativa I”, em José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 61.

⁵⁹ Cf. Joachim WILLEITNER, “Festas dos Reis e dos Deuses”, em Regine SCHULZ; Mathias SEIDEL (orgs.), *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 456.

demonstrava que estes eventos beneficiavam de forte apoio do Estado, conforme veremos no terceiro ponto deste capítulo.

2. Música, instrumentos musicais e danças religiosas

As festas são um espaço social necessário ao conhecimento de uma determinada cultura. Estes eventos constituem igualmente uma narrativa, em que dançar, cantar, representar, falar, comer, trazem memórias e identidades que contribuem para a inclusão dos indivíduos nas suas respectivas comunidades. Nelas as pessoas exprimem emoções, desejos, fortalecem relações, hierarquias e reforçam papéis sociais. Mas nenhuma festa está completa sem a existência de música. Esta é, aliás, uma linguagem universal, que faz parte da história da humanidade desde as primeiras civilizações. Segundo vários estudos etnográficos e antropológicos, as primeiras músicas teriam sido usadas em rituais de nascimento, casamento, morte, cura ou fertilidade. Com o desenvolvimento das sociedades, a música passou a ser utilizada também em louvor dos governantes e dos deuses estatais, como a que era executada nas grandes procissões reais da Suméria, Assíria e Egito⁶⁰.

Apesar de existirem actualmente várias definições para “música”, esta é considerada como um misto de ciência e arte, na medida em que as relações entre os diversos elementos musicais são relações matemáticas e físicas, sendo a arte manifestada pela escolha dos arranjos e das combinações. De acordo com Roger Scruton, a música é o objecto intencional de uma experiência que só os seres racionais podem ter, sendo composta basicamente por quatro elementos: o som, que é o conjunto de vibrações audíveis e regulares de corpos elásticos, que se repetem com a mesma velocidade; o ritmo, que tem origem na duração de diferentes sons, longos ou curtos; a melodia, que resulta da

⁶⁰ A extensa iconografia destas civilizações é rica em representações de instrumentos musicais e de práticas relacionadas com a música. Inúmeros textos referem a música como uma actividade ligada à religião, magia e à política. Cf. Enrico ASCALONE, *Mesopotamia – Assyrians, Sumerians, Babylonians*, Los Angeles, University of Califórnia Press, 2007, pp. 228-233; Pierre LÉVÊQUE, *Les Premières Civilisations – Des Despotismes Orientaux à la Cite Grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987. Sobre as características da música da Suméria, Babilónia, Assíria e até de Ugarit, veja-se a obra de Anne KILMER; Richard CROCKER; Robert BROWN, *Sounds From Silence – Recent Discoveries in Ancient Near Eastern Music*, Berkeley, Bit Enki Publications, 1976.

sucessão rítmica e ordenada dos sons; e a harmonia, que consiste na combinação simultânea e harmoniosa dos sons. Cada um destes elementos corresponde a um aspecto humano específico⁶¹. Assim, o ritmo musical induz ao movimento corporal, a melodia estimula a afectividade; a ordem ou a estrutura musical influencia o equilíbrio mental do ser humano⁶².

Embora os antigos Egípcios não tivessem uma palavra específica para designar “música”⁶³, executavam-na e ouviam-na em grande variedade e em inúmeras ocasiões, tais como: banquetes ou festas particulares, nos trabalhos do campo, nas paradas militares, nos templos e nas procissões religiosas. Aliás, a importância da música no antigo Egipto pode ser facilmente confirmada através da quantidade e qualidade dos instrumentos musicais, que fazem parte das colecções egípcias de museus de todo o mundo⁶⁴. Segundo a moderna classificação, esses instrumentos enquadram-se em quatro categorias⁶⁵:

- 1) Idiofones – São instrumentos cujo material soa por si. Podem encontrar-se em inúmeras culturas, mas no País do Nilo, onde eram vulgarmente associados aos rituais religiosos, constavam de sinos, sistros, címbalos e crótalos (cf. Figs. 2 e 3)⁶⁶.

⁶¹ Para descrevê-la é imperativo o recurso à metáfora, não porque a música resida em analogia com outras coisas, mas porque a metáfora descreve exactamente aquilo que ouvimos, quando ouvimos sons como música. Cf. Roger SCRUTON, *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 96.

⁶² De facto, a música e o som, enquanto energia, estimulam o movimento interno e externo no homem; impulsionam-no a acção e promovem nele uma multiplicidade de condutas de diferente qualidade e grau.

⁶³ O termo utilizado, *hst*, *heset*, refere-se sobretudo ao canto, estando inserido num contexto religioso ou fúnebre e era destinado essencialmente às mulheres. Cf. Emily TEETER, “Inside the Temple – The Rule and Function of Temple Singers”, em Emily TEETER; Janet JOHNSON, *The Life of Meresamun – A Temple Singer in Ancient Egypt*, Chicago, The Oriental Institute Museum Publications, 2009, pp. 18 -22.

⁶⁴ Cf. Moustafa GADALLA, *Egyptian Rhythm - The Heavenly Melodies*, Greensboro, Tehuti Research Foundation, 2002, p. 9.

⁶⁵ Há muitas formas de classificar os instrumentos musicais. Existem classificações que têm em conta os conjuntos instrumentais tais como orquestras. Um exemplo é a classificação dos instrumentos da orquestra sinfónica que divide os instrumentos em cordas, sopros (subdivididos em madeiras e metais) e percussão. Algumas classificações levam em conta o carácter histórico, cultural ou religioso que os instrumentos exercem em determinada sociedade, como por exemplo as classificações tradicionais da Índia e do Tibete. Outras, como a da Grécia antiga, classificavam os instrumentos, pelos seus aspectos morfológicos, em instrumentos masculinos e femininos. Todas estas classificações têm em comum o facto de classificarem apenas os instrumentos relevantes a cada cultura ou época. Frequentemente utiliza-se como critério principal em várias classificações, a forma como o som é produzido. Este é o critério utilizado por Hornbostel-Sachs, Mahillon e vários outros sistemas mais recentes. Cf. Erich von HORBOSTEL, Curt SACHS, “Classification of Musical Instruments”, em *Galpin Society Journal*, XIV, 1961, pp. 3-29.

⁶⁶ O sistro era um instrumento musical tipicamente egípcio, que quando agitado, produzia um som muito semelhante ao de um chocalho. O seu som evocava o ruído das folhas de papiro que os defuntos colhiam nos pântanos quando atravessavam a zona limítrofe entre o mundo dos vivos e o dos mortos, tratando-se

2) Membranofones – Como o seu nome indica, são aqueles que possuem uma membrana (geralmente em pele) que entra em vibração e é responsável pelos sons emitidos. O seu corpo e a maneira como são fixadas as peles denotam a sua origem e o seu universo cultural. No Egipto eram usados em banquetes, cerimónias militares e religiosas. Além do tamborim, que era tocado por mulheres nos rituais fúnebres e em grandes festivais, existiam dois tipos de tambores: um de forma cilíndrica, de origem núbia, e outro de forma mais arredondada⁶⁷.

3) Aerofones – Estes instrumentos têm em comum a coluna de ar que entra em vibração mediante o sopro, que produz som. Incluem, entre muitos outros, diversos tipos de flautas. No País do Nilo destacaram-se uma espécie de clarinete ou flauta dupla composta por dois tubos paralelos ou divergentes e a flauta simples, que era tocada horizontalmente e que podia chegar a medir cerca de um metro de comprimento. Ambas eram feitas com canas apanhadas nas margens do rio, sendo a técnica de corte e secagem ainda utilizada actualmente⁶⁸. Existiam também as trompetas com diversos comprimentos, que foram usadas exclusivamente em campanhas militares durante o Império Novo⁶⁹.

claramente de uma onomatopeia. Era utilizado na maioria das vezes por mulheres. Os sistros podiam ser manufacturados em bronze, pedra, faiança ou madeira, embora estes últimos não se destinassem a ser usados, pois tinham uma função funerária ou simbólica. As formas mais importantes dos sistros são: em arco (*sekhem*), por onde passavam peças de metal cruzadas, ou a forma de um pequeno *naos* (*sechechet*). Muitos dos exemplares descobertos até hoje possuem uma imagem da cabeça da deusa Hathor, a cujo culto se encontravam intimamente ligados, bem como ao seu filho Ihy, o deus da música. Actualmente este tipo de instrumento ainda se usa na liturgia cristã copta. Os crótalos consistiam em objectos ligeiramente curvos e achatados com extremidades que terminavam geralmente em forma de mãos. Mediam perto de vinte a trinta centímetros e produziam um som que era muito apreciado para este género de ocasiões. Cf. Emily TEETER, “Ritual Music”, em Emily TEETER; Janet JOHNSON, *The Life of Meresamun – A Temple Singer in Ancient Egypt*, pp. 30-31; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 333.

⁶⁷ Cf. Lise MANNICHE, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1991, p. 75.

⁶⁸ Cf. Christiane ZIEGLER, *La Musique égyptienne*, Paris, Département des antiquités égyptiennes du Musée du Louvre, Musées nationaux, 1991, pp. 11-12.

⁶⁹ A trompeta era composta por uma fina cana de bronze, prata ou ouro, com cerca de meio metro de comprimento que tem na extremidade um pavilhão afunilado. Muitas delas eram gravadas com motivos florais, tendo o pavilhão o formato de flor de lótus ou de papiro. A descoberta do túmulo de Tutankhamon, em 1922, trouxe a público dois espécimes particularmente belos, um em prata e outro em cobre. O som pouco harmonioso destes instrumentos foi ouvido pela primeira vez em 1939, durante uma emissão especial da BBC, onde um deles se partiu. O segundo foi de novo experimentado em 1941, tendo-se comprovado que estes não tinham sido fabricados propriamente para festividades, mas apenas para desfiles ou manobras de

4) Cordofones – Pertencentes ao grupo dos instrumentos de corda, podendo ser dedilhados, percutidos ou colocados em vibração com um arco. Tocados durante milhares de anos por diferentes povos, no Egito incluíam a lira, a harpa, o lute e o alaúde (cf. Fig. 4)⁷⁰.

No antigo Egito, o desenvolvimento melódico e a estrutura rítmica da música e do canto eram indicados pelos movimentos das mãos e por gestos transmitidos aos respectivos músicos através da mímica por uma espécie de “condutores musicais”⁷¹.

A partir do Império Novo, surgiram novos instrumentos, tendo outros sofrido alterações. Foi o caso da harpa, que se tornou angular, com um pescoço em ângulo recto. Nas celebrações religiosas surge um instrumento semelhante ao alaúde de braço comprido. Oriundo da Babilónia, onde era conhecido há vários séculos, este novo instrumento possuía um braço bastante comprido e uma caixa-de-ressonância feita com uma carapaça de tartaruga. A extremidade do seu braço era decorada com cabeças de vários animais como o ganso, falcão ou mesmo de divindades. A sua evolução originou um alaúde de braço mais curto, com uma caixa-de-ressonância em forma de pêra. Alguns destes instrumentos foram encontrados em escavações efectuadas em hipogeus no Vale dos Reis⁷².

soldados. Cf. Zahi HAWASS, *Tutankhamun and the golden age of the pharaohs*, Washington, National Geographic Society, 2005, p. 192; Patricia RIGAULT, *Tutankhamon – o Faraó Redescoberto*, pp. 90-91.

⁷⁰ Símbolo por excelência da música na cultura ocidental, a lira egípcia era um instrumento bastante rústico e acabou por ser substituído pela harpa. Tocado por ambos os sexos, este instrumento podia ter desde quatro até vinte e duas cordas e variavam muito de tamanho e feitio. Existiam basicamente quatro tipos de harpas: a harpa angular, com vinte e uma cordas ou mais; a harpa com suporte (geralmente com a cabeça da deusa Maet); a de ombro e a grande harpa de cerimónia, muito decorada. Há três mil anos atrás, o alaúde era feito de casca de côco, com cordas de crina e rabo-de-cavalo. É o mais antigo instrumento musical oriental de cordas (foi usado no antigo Egito durante o Império Novo) e a base da maior parte das músicas e cantos árabes. O túmulo de Nakht (TT 52), um alto funcionário do faraó Tutmés IV, possui precisamente uma cena com mulheres a tocar harpa e alaúde. Cf. Frédéric LAGRANGE, *Musiques d'Égypte*, Paris, Cité de la Musique, 1996, p. 36; Lise MANNICHE, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, p. 35.

⁷¹ A realidade é que em vários relevos do Império Antigo, ao lado dos instrumentistas, vemos um personagem que faz sinais com as mãos havendo uma relação entre a posição das mãos do instrumentista e os sinais desta personagem. Ao que parece, tais sinais seriam a mais antiga forma de notação musical. Considerando que nos desenhos podem aparecer até três quironomos na mesma cena, parece claro que eles não dirigiam o conjunto como se fossem maestros, mas indicavam as notas que deveriam ser tocadas. Os quironomos desapareceram a partir do Império Novo. Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, “Música”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 596-597.

⁷² Com o advento do Império Novo, chegou ao fim a “época das pirâmides”. Os faraós, da XVIII à XX dinastia, passaram ser sepultados em túmulos subterrâneos na margem ocidental de Tebas, num vale desértico conhecido hoje como Vale dos Reis. Este lugar recebeu o seu nome a partir da descrição árabe do local, Uadi Biban el-Muluk, cuja tradução é, na realidade, “O Vale dos Portões dos Reis”. Na época faraónica designava-se por *Ta-sekhet-aat*, “Grande Campo”. Cf. Nicholas REEVES; Richard WILKINSON, *The*

Nas liturgias, os hinos, os cânticos e a música constituíam uma parte relevante da experiência religiosa egípcia. Durante os rituais do culto ou nos festivais propriamente ditos, a música era imprescindível e os seus executantes detinham uma posição social elevada (especialmente se estivessem ao serviço de uma divindade poderosa, como Amon) e constituíam-se em autênticas orquestras femininas⁷³. Autores, como Serge Sauneron, referem mesmo que muitas dessas artistas eram recrutadas na alta sociedade de Tebas⁷⁴.

Curiosamente, uma princesa do antigo Egipto, filha do faraó Nesubanebdjed (1069-1043), chamada Henut-taui, detinha, entre outros, o título de “Grande concubina de Amon em Tebas” (*hesit aat en Amon en Uaset*), que reflectia bem a importância das esposas divinas de Amon, podendo-se traduzir a forma *hesit* por “favorita”, “música” do harém de Amon ou então do “grupo musical de Amon”⁷⁵. Durante as cerimónias, cantavam, agitavam sistros e tocavam cítaras, podendo ser acompanhadas por bailarinas⁷⁶. Não se sabe se os homens estariam subordinados a essas mulheres ou vice-versa. Ao contrário das suas colegas, os cantores e os músicos masculinos permaneciam no anonimato e ocupavam claramente uma posição social inferior⁷⁷.

Ao nível melódico, a música egípcia situava-se provavelmente entre as músicas tradicionais africana e oriental. A partir dos hieróglifos e das inscrições encontradas em túmulos e templos, podemos apenas adiantar que era marcada por uma forte religiosidade.

Complete Valley of the Kings – Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs, London, Thames and Hudson, 2008, pp. 6-9; John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, pp. 99-100. Ver também Alberto SILIOTTI, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban Necropolises and Temples*, Luxor, A. A. Gaddis and Sons Publishers, 1996.

⁷³ Cf. Emily TEETER, “Inside the Temple – The Rule and Function of Temple Singers”, em Emily TEETER; Janet JOHNSON, *The Life of Meresamun – A Temple Singer in Ancient Egypt*, pp. 25-26; Frédéric LAGRANGE, *Musiques d'Égypte*, p. 21.

⁷⁴ Cf. Serge SAUNERON, *Les Prêtres de l'Ancienne Égypte*, Paris, Perséa, 1988, p. 72.

⁷⁵ Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, “Henut-taui - uma dama do antigo Egipto”, em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, vol. II, Porto Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 72.

⁷⁶ *Idem*, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, p.206.

⁷⁷ Cf. Silvana FANTECCHI; Andrea ZINGARELLI, “Singers and Musician in New Kingdom Egypt”, em *GM*, 186, 2002, pp. 27-35; José Nunes CARREIRA, “Mulher”, em *DAE*, pp. 585-592; Gay ROBINS, *Las mujeres en el antiguo Egipto*, pp. 160-161; Aylward BLACKMAN, “The Position of Women in Ancient Egyptian Hierarchy”, em *JEA*, 7, 1921, pp. 8-20. Veja-se também a obra de Christiane DESROCHES-NOBLECOURT, *La Femme au Temps des Pharaons*, Paris, Éditions Stock/ Laurence Pernoud, 1986; bem como o excelente artigo de Bernardette MENU, “La condition de la femme dans l'Égypte pharaonique”, em *RHD*, 67, 1989, pp. 3-25.

Apesar dos esforços de inúmeros arqueólogos, nunca se encontrou nenhum instrumento com afinação fixa, o que torna impossível definir com precisão quais os tipos de escalas que eram utilizadas pelos Egípcios. Do mesmo modo, nos inúmeros papiros, óstracos ou baixo-relevos, que se descobriram até hoje, nunca apareceram músicos a utilizarem uma “partitura”⁷⁸.

A música marcou presença também nas fileiras do exército egípcio, acompanhando os seus soldados durante a preparação, paradas ou acções militares⁷⁹. Nas várias campanhas que tiveram lugar no Império Novo, a que fizemos alusão no Capítulo Primeiro, os soldados contaram com o apoio de grupos de músicos e dançarinos oriundos essencialmente da Núbia. Estes tocavam o tambor que se tornou, segundo Lise Manniche, “in the archetypal military instrument”⁸⁰. Contudo, os soldados não se ficavam apenas pela função de defender o Egipto e manter a lei e a ordem nas ruas: tocavam igualmente nos festivais anuais dedicados aos (seus) deuses. (cf. Figs. 5 e 6). Para potenciar o ritmo e alcance da sua música, aos grupos de tocadores de tambor juntavam-se outros artistas civis “on rhythmical instruments or even by soldiers clapping their hands”⁸¹. Seria, de facto, um

⁷⁸ A partir do estudo desses instrumentos e das suas representações, consegue perceber-se a existência de escalas limitadas à “quarta”, “quinta” e “sétima maior”, com intervalos de tons e meios-tons algo semelhantes ao nosso diatonismo. Relativamente aos intervalos mais curtos, pode também afirmar-se com alguma segurança, partindo de fragmentos reconstituídos, que existiam intervalos cromáticos. Já o critério a que obedecia a colocação dos orifícios nas flautas é totalmente desconhecido dos investigadores. Cf. Anne KILMER; Richard CROCKER; Robert BROWN, *Sounds From Silence - Recent Discoveries in Ancient Near Eastern Music*, Berkeley, Bit Enki Publications, 1976, pp. 25-32; Emily TEETER, “Ritual Music”, em Emily TEETER; Janet JOHNSON, *The Life of Meresamun – A Temple Singer in Ancient Egypt*, p. 32; Guillemette ANDREU, *A Vida Quotidiana no Egipto no Tempo das Pirâmides*, Lisboa, Edições 70, 2005, p. 107.

⁷⁹ Cabia aos soldados a difícil tarefa de defender o reino e manter a paz. Apesar de terem uma vida dura e perigosa, eram respeitados pelo faraó e pela sociedade. No Império Novo, os soldados representavam já um grupo social de cariz hereditário, que fazia com que quando um pai era dispensado do serviço activo, o filho ocupava o seu posto. A médio prazo, este sistema levou à formação de autênticas aldeias militares, cujos residentes ao receberem uma parcela de terra, foram adquirindo hábitos “burgueses” de comprarem objectos de luxo e possuírem escravos. Cf. José das Candeias SALES, “Exército”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 351-354; Pedro de Abreu MALHEIRO, “A prática da guerra no antigo Egipto – organização do exército no Império Novo”, em *Cadmo*, 16, Lisboa, 2006, pp. 55-82; Pierre MONTET, *La Vie Quotidienne en Égypte au Temps des Ramsés*, Paris, Librairie Hachette, 1946, pp. 295-332; Chistian JACQ, *O Egipto dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, pp. 142-144.

⁸⁰ Lise MANNICHE, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, p. 74.

⁸¹ *Ibidem*, p. 81.

espectáculo interessante para quem o pudesse presenciar, pois mostrava que havia “room for improvisation among the rank and file on special occasions”⁸².

Não obstante o desempenho do exército, devido às sucessivas invasões a cultura musical egípcia acabou por entrar em franca decadência até perder totalmente a identidade no Período Ptolomaico (305-30)⁸³. Porém, existem vários autores (Matta El-Meskeen, Hans Hickmann, Frédéric Lagrange, Christiane Ziegler, entre outros) que acreditam ser ainda possível identificar alguns dos resquícios da música faraônica nos meios rurais (ligados às tradições dos *felás* e dos barqueiros) e na liturgia copta⁸⁴, mas esta temática, embora bastante interessante, encontra-se obviamente fora do âmbito deste estudo.

Se na maioria das religiões, antigas ou actuais, os crentes dão largas ao sofrimento, à angústia ou à alegria através da música e do canto, noutras fazem-no também por intermédio da dança, que é por si só “uma forma antiquíssima de expressão religiosa”⁸⁵. Tal como acontece com a música, a origem da dança confunde-se com a origem do Homem. O próprio acto de dançar é normalmente definido como sendo uma manifestação instintiva do ser humano. Considerada uma das três artes cénicas da Antiguidade (das quais se incluem a música e o teatro), a dança é também a única que pode dispensar o uso de materiais e ferramentas. Esta depende essencialmente do corpo e da vitalidade humana para cumprir a sua função enquanto instrumento de afirmação dos sentimentos e experiências do Homem. Caracteriza-se pelo uso do corpo seguindo movimentos previamente estabelecidos (coreografia) ou improvisados (dança livre).

⁸² *Ibidem*, p. 75.

⁸³ Enquanto novos senhores do Egito, os Ptolomeus contrataram muitos músicos gregos para integrar a corte e estes trouxeram consigo alguns dos seus melhores instrumentos, hábitos e músicas. Foi, assim, que em Alexandria se inventou o órgão hidráulico, que revolucionou o panorama musical. Não obstante as influências que sofreram, os instrumentos egípcios também contribuíram para enriquecer o espólio musical de outras culturas e civilizações. Assim, a flauta dupla transformou-se no *aulós* grego e o sistro passou para Roma. Cf. Martin WEST, *Ancient Greek Music*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 46-52. Sobre este importante período ver José das Candeias SALES, *Ideologia e Propaganda Real no Egito Ptolomaico (305-30 a. C.)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2005; Alan LLOYD, “Nationalist propaganda in ptolemaic Egypt”, em *Historia. Journal of Ancient History*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 33-55.

⁸⁴ Cf. Ilona BORSAL, “Caractéristiques générales du chant de la messe copte”, em *SOC. Ae*, 14, 1971, pp. 412-442; Matta El-MESKEEN, *Coptic Calendar – The Origin of the Calendar of the Coptic Church*, pp. 37-42; Frédéric LAGRANGE, *Musiques d’Égypte*, pp. 21-22. Ver também Christiane ZIEGLER, *La Musique égyptienne*, Paris, Département des antiquités égyptiennes du Musée du Louvre, Musées nationaux, 1991.

⁸⁵ Jostein GAARDER, *O livro das religiões*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, p. 35.

Por intermédio da dança pode expressar-se um estado emocional, transmitir uma informação ou influenciar uma audiência. Por isso, não é possível considerá-la apenas como um simples prazer, entretenimento ou exercício salutar. Apesar de existir como manifestação artística, como forma de divertimento ou cerimónia, a dança expressa uma visão do mundo através de um vocabulário próprio de movimentos e gestos corporais. Na maior parte dos casos, a dança, com passos cadenciados, é acompanhada ao som e compasso de música e envolve a expressão de inúmeros sentimentos, que vão desde raiva à maior das alegrias.

Para alguns autores, as primeiras danças eram individuais e relacionavam-se com a conquista amorosa. Já as danças colectivas associavam-se à adoração de forças superiores para obter êxito em expedições guerreiras, em tarefas de caça ou ainda para pedir bom tempo ou chuva. O êxtase provocado pelo ritmo das danças acompanhou as próprias religiões através de milénios: Shiva, Dionísio ou a egípcia Merit representavam os deuses que, por intermédio da sua dança divina, faziam reinar a ordem cósmica no Universo⁸⁶.

Assim, seja utilizada num ritual ou na reactualização de um mito, a relação entre a música e a religião revela muito do significado e da importância dos preceitos religiosos de uma determinada cultura. Aqui também o corpo, que se movimenta e interage, é suporte de símbolos, em geral definidos e fixados pela tradição. Nos rituais egípcios, por exemplo, as vestes e os vários objectos litúrgicos constituem símbolos essenciais da entidade divina, mas é no movimento associado à dança que se expressa a sua natureza fundamental.

O Egipto foi possivelmente o berço da dança no Mediterrâneo. Ao longo da sua imensa história, desde a Época Pré-dinástica (c. 4500-3000), passando pelo Império Novo (1560-1070) até à Época Baixa (664-332), existiram diversos tipos de danças, que podiam ir das mais calmas e lentas, a outras mais agitadas, cheias de vida e exuberância até às acrobáticas com um tom erótico. Os documentos deixados pelo povo do Nilo revelam não só o elevado nível dos seus dançarinos e acrobatas, como também a relevância da dança para a sua cultura.

A maior parte das danças egípcias era executada por jovens mulheres, embora existam registos de danças executadas por homens. De facto, todas as raparigas das aldeias

⁸⁶ Cf. Paul BOURCIER, *História da Dança no Ocidente*, São Paulo, Martins Fontes, 1987, p. 37.

deviam aprender a dançar desde cedo, uma vez que para elas a dança não era apenas um divertimento, mas um meio para festejar devidamente a abundância das colheitas. Porém, este tipo de celebração da fertilidade não chegou até nós, tal como tantas outras representações da vida rural que conseguiram um lugar de destaque⁸⁷. É, pois, mais do que natural que as imagens que retratam a dança a mostrem como uma arte codificada e sistematizada, com um sistema bem desenvolvido de passos e gestos que pressupõem muito treino.

Em pinturas e em baixos-relevos de túmulos do Império Novo encontram-se dançarinas em posições acrobáticas que demonstram já sinais óbvios de profissionalismo. Quando observamos os achados arqueológicos sobre esta temática, apercebemo-nos facilmente da perfeição técnica e do elevado grau de desempenho dos seus dançarinos. As suas imagens são ricas em expressividade e permitem-nos deduzir a existência de uma dança formada por movimentos vivos: com passos corridos, braços estendidos, saltos com as pernas esticadas ou não, torso, pescoço e cabeça atirados para trás⁸⁸. O tipo de vestuário que as artistas usavam tinha muita importância, na medida em que realçava a graciosidade dos seus corpos. As dançarinas que se encontram representadas em túmulos, como por exemplo o de Nebamun, no Vale dos Reis (TT 146), cujos baixo-relevos se encontram no Museu Britânico (Salt Collection, EA 37984), possuem longos penteados ou grandes perucas enfeitadas com colares e brincos e estão frequentemente vestidas com trajes de

⁸⁷ Descobriram-se já muitos objectos de cerâmica, datados da Época Pré-dinástica, com figuras femininas de deusas ou sacerdotisas a dançar com os braços colocados no topo da cabeça. De facto, as danças estavam inicialmente destinadas às mulheres, mas, relevos posteriores, mostram batedores de palmas marcando o ritmo para um grupo de dançarinos em fila, com os braços para o alto, mãos unidas pelas pontas dos dedos, palmas voltadas para cima ou instrumentistas tocando harpa e uma espécie de flauta enquanto outros parecem estalar os dedos. Cf. Henri WILD, “Les danses sacrées de l’Égypte ancienne”, em Denise BERNOT, *Les danses sacrées*, Paris, Éditions du Seuil, 1963, pp. 33-55; 110-117; Lise MANNICHE, *Music and Musicians in Ancient Egypt*, p. 34.

⁸⁸ No Império Médio, a mímica e a dança tinham alcançado já um elevado grau de sofisticação, podendo considerar-se como bailado. Apesar dos artistas egípcios não nos terem deixado qualquer descrição de passos (as suas representações plásticas informam-nos apenas sobre os gestos miméticos e os movimentos expressivos), em pinturas da XVIII dinastia, já no Império Novo, notam-se claramente os sucessivos movimentos de uma dança, podendo observar-se o regente a indicar o tom com uma mão erguida e a outra sobre o joelho a marcar o ritmo. Cf. Patricia SPENCER, “Dance in Ancient Egypt”, em *NEA*, 66, 2003, pp. 111-121.

linho transparente, embora, por vezes, não tragam mais do que um simples pano ou cinto estreito ao redor dos quadris (cf. Fig. 7)⁸⁹.

Um conhecido óstraco de calcário, com cerca de dezassete centímetros de largura, da XIX dinastia (c. 1307-1196), proveniente de Deir el-Medina, hoje no Museu Egípcio de Turim (Collection Drovetti, C7052), mostra o esboço de uma dançarina acrobática semi-nua a executar de forma graciosa um arco, à rectaguarda, enquanto toca no chão com os dedos e com o seu longo cabelo negro frisado. Pode observar-se ainda nele a curiosa posição do brinco da jovem que “cai para cima”, que foi uma maneira eficaz que o artista encontrou para simular a rapidez do movimento. Nesta bonita cena destacam-se a extrema liberdade e a independência do artista em relação aos cânones da arte tradicional (cf. Fig. 8).

Dada a enorme influência da religião egípcia, as danças de carácter religioso desempenhavam um papel muito relevante, pois os gestos carregados de forte simbolismo e o som eram considerados também como uma forma de despertar as forças da Natureza e de activar os seus princípios vitais de regeneração. Deste modo, a vibração sonora e a magia do gesto surgiam como um meio eficaz, que podia catalisar ou exorcizar as mais poderosas energias.

Artistas de ambos os sexos dançavam, inúmeras vezes, ao som de música e de cânticos de mulheres em rituais nos templos e em festivais religiosos. Nestes últimos, principalmente durante o Império Novo, podia contar-se também com a presença de bailarinos estrangeiros, tais como núbios e líbios, que não serviam apenas para combater no exército do faraó, como aliás já referimos. Mas até as próprias gentes do povo se entregavam facilmente ao êxtase da dança nas grandes festividades, exprimindo com grande emoção a sua fé e alegria por poder louvar os deuses de uma forma tão directa e activa. A dança era, sem dúvida, uma empenhada expressão de religiosidade dos antigos Egípcios.

⁸⁹ Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*, Lisboa, Edições Colibri, 1995, pp. 74-76; Joachim WILLEITNER, “Festas dos Reis e dos Deuses”, em Regine SCHULZ, *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 456.

3. A participação do faraó nos grandes festivais

Segundo a concepção ideológica egípcia, os deuses e os faraós partilharam uma missão comum: a de governar. Se os deuses governavam o Universo, os faraós eram os governantes do seu reino. Os deuses eram os senhores de todos os elementos do Universo e os faraós eram os responsáveis pelos seus súbditos e pela manutenção da ordem, em cooperação com os deuses. Contudo, não se deve imaginar que a relação entre as divindades e os governantes terrestres consistia numa mera “divisão equitativa de poder”, em que os soberanos administravam a justiça na Terra e os deuses no Céu. Tratava-se, antes, de uma divisão de representação, na qual os faraós egípcios quando exerciam a justiça estavam precisamente a reflectir a função judicial da entidade divina que era exercida num plano superior.

Quando estudamos alguns dos textos egípcios, identificamos facilmente os sinais da presença de uma mentalidade mítica na maneira como estes exprimiam a sua concepção de ordem. Uma concepção que reflectia a harmonia entre as forças naturais e as sociais, como se mencionou anteriormente⁹⁰. Esta ligação entre a mitologia e o exercício do poder político aparece claramente no famoso *Mito da Destruição da Humanidade*. Nele, Ré, ao ascender aos Céus, deixou o faraó como seu representante na Terra e com uma norma de orientação das relações entre deuses e homens, ou seja, a *maet*⁹¹. Enquanto representação da ordem social, a *maet* repercutia-se nos moldes de acção permanente de “solidariedade activa, comunicativa e intencional”, permitindo aos habitantes das Duas Terras conservar a sua memória social intacta, equilibrando a presença omnipresente das estruturas do passado na construção do seu presente⁹².

⁹⁰ Cf. José das Candeias SALES, *A Ideologia Real acádica e egípcia - representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997, p. 223.

⁹¹ Datado do Império Novo, este mito foi esculpido em diversos túmulos de faraós no Vale dos Reis, nomeadamente no de Tutankhamon (KV 62), Seti I (KV 17), Ramsés II (KV 7) e Ramsés III (KV 11). Cf. *Idem*, *Estudos de Egiptologia – Temáticas e Problemáticas*, pp. 136-137.

⁹² A *maet* era essencial na concepção teológica egípcia e só pela sua acção é que os deuses e os homens conseguiam cumprir devidamente as suas obrigações. Alguns autores fazem a distinção de cinco aspectos particulares da *maet*: religioso, cósmico, político, social e antropológico em relação com as cinco “esferas da realidade”: o sagrado, o cosmos, o estado, a sociedade e o homem. Vista como a personificação da justiça, filha de Ré e esposa de Tot, Maet era uma deusa que desde o princípio do Cosmos constituía uma estrutura inerente e integrante da própria Criação. Enquanto conceito possuía inicialmente o significado de

Nessa óptica, o Estado egípcio, personificado pelo faraó, surgia como uma condição *sine qua non* para a plena realização deste conceito, pois as palavras do governante não eram mais do que a reprodução ontológica da palavra do Criador (*medu netjer*) da Primeira Vez (*sep tepi*) relatada nos diversos mitos. À semelhança do seu antecessor, cada novo faraó, enquanto “filho de Ré” (*Sa Ré*) ocupava-se sempre em organizar a existência terrestre tal como ela se teria, porventura, desenrolado quando os deuses reinavam nos primórdios do Egipto. Além disso, com o conceito de *maet*, a cultura egípcia cunhou uma ideia que unia intimamente o agir humano e a acção cósmica, colocando assim o direito, a moral, o Estado e o culto numa plataforma comum.

A mitologia egípcia reflectia a insegurança dos habitantes do País do Nilo diante da Natureza que podia revelar-se imprevisível e hostil. Daí que o esforço do seu pensamento religioso, dos ritos e cultos tenha ido no sentido de procurar conciliar forças opostas, na construção de um equilíbrio precário, para garantir o ciclo anual das cheias, a sucessão de dias e noites, a reprodução, a vida e a morte, em suma, os ciclos e metamorfoses do próprio Universo. Dadas as características da cultura egípcia, o recurso a mitos não é de estranhar já que, segundo José Augusto Ramos, se encontra na mitologia do Egipto, de forma bem visível, “uma cumplicidade directa com uma estrutura social e política estável e longamente duradoura. Mais do que aquilo que acontecia na Mesopotâmia e muito mais do que se verifica na Bíblia, o pensamento egípcio articula directa e explicitamente as virtualidades fundadoras e constituintes da sua mitologia das Origens com a via institucional. Quer isto dizer que o significado e alcance da sua mitologia fundamental desagua directamente na teoria do poder, colocado nas mãos da instituição faraónica”⁹³.

Justificada por uma ideologia régia, que assentava em mitos, na concepção egípcia o mais importante era que os detentores do cargo real cumprissem o papel de garantes do

“regularidade”, “ordem”, mas a partir dele desenvolveu-se também o sentido metafórico de “justiça” e de “verdade”. Mais ainda: a ideia de *maet* estava incorporada na ordem social e ética e o seu significado nuclear tinha mais propriamente a ver com a justiça do que com a ordem cósmica. A *maet* era o fundamento duma ética ou da ordenada relação do ser humano com tudo o que ele tem de ser e fazer. Ela constituía verdadeiramente a justa medida de todas as coisas. Cf. François DAUMAS, *La Civilisation de l’Égypte pharaonique*, Paris, Les Editions Arthaud, 1987, p. 113; Jan ASSMANN, *Maât - L’Égypte pharaonique et L’idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989, pp. 37-55; Veronica IONS, *Egipto*, Lisboa, Verbo, 1982, pp. 112-114.

⁹³ José Augusto RAMOS, “Mitos das Origens no Próximo Oriente Antigo”, em AA VV, *As Origens da Vida*, Lisboa, Rei dos Livros, 1997, pp. 71-72.

equilíbrio cósmico e social e que as representações mitográficas e as práticas rituais fossem cumpridas e repetidas sem interrupção. Como refere Georges Posener: “À chaque geste rituel, à chaque action ou déclaration du roi au profit de la divinité correspond l’octroi par celle-ci d’une ou de plusieurs grâces ; l’un suscite l’autre de façon quasi automatique (...) [d’après] le principe de stricte réciprocité”⁹⁴.

A fim de evitar a cólera dos deuses, que poderiam ordenar o regresso definitivo ao Caos, o faraó tinha de construir, por todo o país, templos e lugares de culto e sustentá-los através de constantes doações⁹⁵. Um texto do Império Novo faz referência à relação estreita entre a divindade e o rei da seguinte forma:

Ré instalou rei (N)
sobre a terra dos vivos
para sempre e para a eternidade,
julgando homens, satisfazendo deuses,
*realizando maat*⁹⁶, *aniquilando isefet.*
Ele dá ofertas aos deuses
*e oferendas mortuárias aos defuntos*⁹⁷.

O faraó, enquanto “Hórus vivo”, apresentava-se aos olhos do povo em diversas cerimónias de cariz religioso, particularmente nas festas religiosas do Ano Novo, nas festas comemorativas do início da cheia do Nilo, da germinação das plantas, entre outras⁹⁸. Nestas efemérides, além de prestar culto aos deuses, oficializando nos rituais a eles

⁹⁴ Georges POSENER, *De la divinité du pharaon*, Paris, Imprimerie Nationale, 1960, p. 40.

⁹⁵ Em última instância, a religião egípcia distinguiu-se pelo seu carácter teocrático, que vinculava o faraó à divindade tutelar. Se o poder político é inerente a qualquer sociedade que possua instituições que a estruturam, no contexto político-religioso do País do Nilo, a realeza foi uma instituição imprescindível. Não nos podemos esquecer que, para a mentalidade dos seus habitantes, a monarquia foi criada e exercida pelos deuses que, após uma época de reinado na terra, a confiaram aos seus representantes, os faraós. Vistos como filhos e herdeiros das divindades, os reis egípcios estavam destinados a regressar ao seio destas depois da morte. Mais do que meros homens, os faraós eram seres únicos e responsáveis pela vida, alimentação, harmonia e a paz do seu reino. Cf. José das Candeias SALES, *A Ideologia Real acádica e egípcia – representações do poder político pré-clássico*, p. 223-239.

⁹⁶ Apesar de concordarmos com a utilização do termo *maat* defendido nomeadamente por autores portugueses, mantemos esta forma por uma questão de respeito ao Autor.

⁹⁷ *Apud* José Nunes CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1994, p. 252.

⁹⁸ No entanto, não se pode afirmar que tenha existido uma presença constante dos faraós nestas cerimónias religiosas. Por exemplo, basta lembrarmo-nos, como referimos anteriormente, que Horemheb participou apenas uma vez no Festival de Opet.

inerentes, o soberano distribuía igualmente recompensas, favores reais, recebia embaixadores estrangeiros e concedia a graça aos condenados⁹⁹. A participação de membros da família real, de dignitários da corte e de altos funcionários dava ao evento uma projecção nacional e revelava as conotações político-religiosas de uma festa que pretendia celebrar a generosidade dos deuses, expressa pela fecundidade da terra, fertilizada para as próximas colheitas, que ocorreriam bem se para tal os adventos políticos assim o tornassem possível.

Aliás, nada de importante se fazia sem a presença do rei, que era “le centre de l’édifice religieux”¹⁰⁰. Este aparecia normalmente sobre um carro ou numa espécie de palanquim, rodeado de servos flabelíferos que o “refrescavam” mediante o abanar de enormes leques confeccionados com plumas de avestruz ou fibra de palmeira tecida (cf. Fig. 9 e 10)¹⁰¹. Por onde o faraó passasse, a multidão aclamava-o, gritando pelo seu nome e lançando pétalas de flores no seu caminho, pedindo-lhe, enfim, a protecção dos deuses.

Estas jornadas excepcionais ficavam certamente gravadas durante muito tempo na memória de quem as vivia. A sua repetição anual, em alguns casos, ajudava a fixar a sua importância no âmbito dos ritos culturais egípcios. Além da vertente religiosa, as grandes festas assumiam, de certeza, um carácter pedagógico, no seio das comunidades, no sentido em que contribuía para educar os membros mais novos da sociedade egípcia.

⁹⁹ Cf. Nicolas GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d’Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986, pp. 535-537.

¹⁰⁰ François DAUMAS, *La Civilisation de l’Egypte Pharaonique*, p. 334.

¹⁰¹ Para além da sua aparente utilidade, estes objectos adquiriram um significado religioso, sendo decorados apropriadamente. Alguns dos exemplares encontrados em escavações arqueológicas eram feitos com penas de avestruz castanhas e brancas montadas em suportes de ouro; outros tinham punhos em ébano com embutidos de lápis-lazúli. Conforme veremos nos próximos capítulos, os leques eram também considerados como apropriados para proteger as estátuas dos deuses do calor e das moscas. Cf. Zahi HAWASS, *Tutankhamun and the golden age of the pharaohs*, pp. 196 -197.

CAPÍTULO TERCEIRO

O FESTIVAL DE OPET

1. A supremacia de Amon e da tríade de Uaset

Para os antigos Egípcios, as acções dos seus deuses interferiam directamente sobre todos os aspectos da sua vida quotidiana. Daí que os membros da sociedade procurassem cumprir zelosamente a vontade das divindades e fazer de tudo para que o equilíbrio fosse mantido. Segundo as suas crenças, praticar algum acto que não fosse aprovado pelos deuses poderia trazer o Caos sobre as terras do Egipto.

De entre o elevado número de deuses, Amon, o “oculto” ou “invisível”, foi dos que mais se destacou pelo poder e influência que o seu clero deteve sobre a sociedade egípcia do Império Novo. De origem obscura, este deus tinha como animais sagrados o ganso (*geb* ou *tjerep*) da espécie *Anser albifrons*, cujo grasnar fazia lembrar o som criador da Primeira Vez (*sep tepi*)¹⁰², bem como o carneiro (*bé*) da espécie *Ovis platyura aegyptiaca*, com os seus característicos chifres retorcidos e cauda curta que simbolizava o movimento do mundo e a fertilidade¹⁰³. Assumia também a forma de homem com barba postiça, de pele negra ou azul (por se tratar de um deus celeste).

Nas suas representações iconográficas, Amon tinha na cabeça um disco solar, com a típica cobra *iaret*, vulgarmente conhecida por *uraeus*, e duas plumas (*kachuti*). Cada uma destas plumas era dividida verticalmente em duas secções com sete segmentos horizontais, que reflectiam a visão dualista egípcia (rio/ deserto, vida/ morte/, céu/ terra). Na parte posterior da coroa poderia levar ainda uma fita vermelha. Na sua mão direita segurava

¹⁰² Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, “Os gansos do Antigo Egipto”, em *Revista da Casa Pia de Lisboa*, 15, Lisboa, 1995, pp. 56-60; Veronica IONS, *Egipto*, pp. 92-93; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 215.

¹⁰³ Este animal surgiu durante o Império Médio e possui o corpo e a pelagem menos forte do que a espécie *Ovis longipes palaeoaegyptiaca*, que era conhecida desde os tempos pré-históricos. Cf. George HART, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, p. 14; Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, Bramley Books, 1999, p. 136.

geralmente um *ankh* e na esquerda o cetro *uas*. Em resultado da sua associação ao deus Min, surgia também muitas vezes itifálico, com o seu falo erecto¹⁰⁴.

Depois de um passado algo apagado, como mero deus local, Amon foi considerado o Demiurgo por excelência, “retirando” este atributo que pertencia anteriormente ao deus Ré. Em vez de tentarem suplantar pela força o outrora poderoso deus-Sol, os teólogos tebanos fizeram com que Amon assumisse as suas características solares, ou seja, que se sincretizasse, o que lhe conferiu um novo estatuto divino¹⁰⁵. Assim, no Império Médio, mais precisamente durante a XII dinastia, Amon uniu-se com Ré. Este sincretismo (associação de deuses) possibilitou o surgimento da ideia de um “deus universal” e a formação de um numeroso grupo sacerdotal, que sobreviveu à invasão dos Hicsos e ao Segundo Período Intermediário¹⁰⁶. Desta forma, não foi de estranhar que, no Império Novo, Amon-Ré fosse a divindade egípcia que mais se aproximava da concepção de um ser “todo-poderoso”, ao ponto de determinados textos religiosos o considerarem como:

*Pai dos deuses,
que fez os homens, que criou o rebanho,
Senhor de tudo o que existe, que criou as árvores de fruto,
que fez a forragem para nutrir o gado*¹⁰⁷.

Amon de Tebas mereceu bem os epítetos de “pai” (*it*) e de “rei dos deuses” (*nesu-netjeru*), pois por essa altura já o seu poder se fazia sentir desde Heliópolis (*Iunu*) até as

¹⁰⁴ Cf. Henri FRANKFORT, *Reyes y dioses – Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antiquedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 1976, pp. 187-189; Veronica IONS, *Egipto*, pp. 93; 108; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 217.

¹⁰⁵ Cf. Barry KEMP, *Ancient Egypt – Anatomy of a Civilisation*, London, Routledge, 1991, p. 198; José Nunes CARREIRA, *Estudos de cultura Pré-Clássica - Religião e cultura na Antiguidade Oriental*, Presença, 1985, p. 25; Manfred GÖRG, “Deuses e Divindades”, em Regine SCHULZ; Matthias SEIDEL (eds.), *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 435.

¹⁰⁶ José Nunes Carreira é da opinião que se deve utilizar aqui o termo “assimilação”, embora não seja tão perfeito como o de “in-habitação” (de um deus noutro, de maneira a transmitir-lhe transitoriamente a sua potência divina). Cf. José Nunes CARREIRA, “sincretismo”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 788-789.

¹⁰⁷ “Grande Hino do Cairo”, I, 6, *apud* José Nunes CARREIRA, *Estudos de Cultura Pré-Clássica - Religião e cultura na Antiguidade Oriental*, Lisboa, p. 29.

terras de Assuão e da província de Kuch, na Núbia. Dada a sua influência, era costume no antigo Egito haver uma figura de Amon em cada templo funerário real.

As muitas conquistas militares realizadas neste período, a que aludimos brevemente no Capítulo Primeiro, foram consagradas a tão poderosa divindade e ao seu respectivo clero, que passou a dispor de grandes parcelas dos tributos que chegavam regularmente ao País do Nilo vindos das áreas subjugadas¹⁰⁸. Como afirmaram Étienne Drioton e Jacques Vandier: “L’enrichissement du clergé d’Amon, au Nouvel Empire, est un des faits les plus importants de cette époque, et l’influence qu’il eut sur l’histoire et l’évolution du pays fut considerable. La fortune d’Amon se composait surtout de terres et d’entrepôts de matières premières diverses. Celles-ci venaient, chaque année, s’amonceler dans les magasins de Karnak, et constituaient la part attribuée par le roi au dieu, sur les tributs annuels, envoyés en Égypte par les étrangers et par les colonies”¹⁰⁹.

De acordo com o *Papiro Harris I*, actualmente no Museu Britânico (EA 9999/ 1), o templo de Karnak recebia ainda 62 % dos impostos em cereais, 86 % dos tributos em prata e o monopólio do ouro das minas da Núbia¹¹⁰. Contudo, nem uma divindade assim tão poderosa poderia ficar só. Formada pelos deuses Amon, Mut e Khonsu, a tríade tebana foi, porventura, a mais influente do Império Novo. Tratava-se de três divindades locais com diferentes origens, que se encontravam associadas em Tebas segundo o típico modelo familiar, para melhor preencherem o desejo dos teólogos tebanos de coordenarem os diferentes cultos que se praticavam na sua cidade.

Esposa de Amon-Ré e mãe adoptiva de Montu e Khonsu, a deusa Mut foi identificada com Nun, o oceano primordial¹¹¹. Conhecida como a “Senhora de Icheru”, o nome Mut significa “mãe”, sendo por isso considerada a “Grande Mãe da Núbia”, aparecendo em inúmeras figuras mágicas compósitas. Esta divindade surge por vezes

¹⁰⁸ Cf. Christian JACQ, *O Egito dos Grandes Faraós – A História e a Lenda*, p. 145; Ian SHAW, *The Oxford History of Ancient Egypt*, pp. 203-217.

¹⁰⁹ Cf. Étienne DRIOTON; Jacques VANDIER, *La religion égyptienne*, Paris, Press Universitaires de France, 1949, p. 469.

¹¹⁰ Cf. Adolf ERMAN; Herman RANKE, *La Civilisation Égyptienne*, p. 382.

¹¹¹ Na realidade, “Nun” é uma vocalização copta que deriva da expressão egípcia *nini*, que significa “inerte”. Cf. Rogério Ferreira de SOUSA, “O Imaginário simbólico da criação do Mundo no antigo Egito”, em *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 315.

antropomorfizada, com a dupla coroa branca e vermelha (*pchent*) colocada simplesmente na cabeça ou sobre um toucado em forma de abutre. O seu culto adquiriu uma maior importância na XVIII dinastia, quando o deus Amon se tornou mais popular, embora antes do aparecimento de Amon, Mut fosse já uma divindade de Tebas (*Uaset*). A sua presença junto do deus tebano Amon-Ré deve-se ao desejo de reforçar as características solares que foram outorgadas a este último¹¹². Durante o festival de Mut, era colocada uma estátua da deusa numa barca que velejava em torno do seu lago sagrado *Icheru*, que tinha a forma de um crescente lunar (cf. Fig. 11)¹¹³.

O filho de Amon e Mut, Khonsu, era o deus da Lua, do tempo e do conhecimento. Denominado o “Conselheiro”, o “Errante” ou o “Navegante”, Khonsu foi adorado como deus não só no Egito, mas também muito além das suas fronteiras. A sua aparência é por vezes confundida com o deus da guerra Montu devido a ambos serem hieracocéfalos e usarem os mesmos símbolos. Como era um deus ligado ao conhecimento e à cura, Khonsu aparecia muitas vezes representado a jogar uma partida de *senet* com o seu rival Tot¹¹⁴.

O rejuvenescimento de Amon encontrava-se intimamente ligado à regeneração do próprio poder real. A visita do “deus vivo” a cada um dos seus representantes nos templos revitalizava o *ka* do soberano, fazendo com que ambos, deus e faraó, experimentassem o mistério de um rejuvenescimento divino¹¹⁵.

Quando os sacerdotes afirmaram que Amon era a própria “Colina Primordial”, *Uaset* passou a ser considerada como a primeira cidade (*niut*) que existiu no mundo e que, por conseguinte, deveria servir como modelo a todas as restantes cidades egípcias. Deste modo, ao glorificar Amon, engrandeceu-se *Uaset* e esta converteu-se numa das capitais religiosas mais influentes e poderosas da sua época. As suas festas religiosas eram, em consequência, as mais destacadas e importantes no Império Novo. Símbolo de uma inquestionável demonstração de fé, o Festival de Opet, conhecido também como a “Festa

¹¹² Cf. Veronica IONS, *Egipto*, pp. 100-101; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, pp. 230-231.

¹¹³ Cf. Richard FAZZINI; William PECK, “Excavating the Temple of Mut”, em *Archaeology* 36, 2, 1983, pp. 16-23.

¹¹⁴ Cf. Dietrich WILDUNG, *O Egito – Da Pré-História aos Romanos*, p. 107; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, pp. 232-233; Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, p. 150.

¹¹⁵ Cf. Lanny BELL, “Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka”, em *JNES*, 44, 1985, pp. 251-294.

do Harém de Amon”, constituía por si só um extraordinário evento de referência nacional e era vivido intensamente pelos participantes, que esperavam obter um número elevado de benções.

2. De Karnak a Luxor

Do mesmo modo que serviam de morada para os deuses (*hut-netjer*), os templos egípcios constituíam uma parte integrante da vida económica e política das cidades. As terras que lhes pertenciam, bem como as funções de cobrança de impostos realizadas pelos seus funcionários, representavam um poder económico-financeiro que não era de desprezar¹¹⁶.

A prosperidade da XVIII dinastia, a que também aludimos no Capítulo Primeiro, traduziu-se num forte implemento à construção e restauração de edifícios religiosos, que ficaram conhecidos pela sua magnificência arquitectónica. Tratava-se, de facto, de templos monumentais, como os que foram dedicados aos principais deuses tebanos (o de Karnak, a norte, e o de Luxor, a sul), que se situavam nos locais mais antigos de *Uaset* e constituíam, por si só, as pedras angulares da “Tebas das cem portas”¹¹⁷. Local estratégico por excelência, *Uaset* foi o centro religioso do Egipto e uma das capitais mais influentes e poderosas da Antiguidade. O eixo principal da cidade era formado por uma avenida processional, a “Avenida das Esfinges”, com mais de três quilómetros de comprimento, que ligava os templos de Luxor e Karnak¹¹⁸.

¹¹⁶ Cf. Richard WILKINSON, *The complete temples of ancient Egypt*, New York, Thames and Hudson, 2000, pp. 82- 86.

¹¹⁷ Foi supostamente Homero quem a teria designado desta forma (Θῆβαι, *Thēbai*) para a distinguir da Tebas grega. Os antigos Egípcios conheciam-na como *Uaset* (*W3st*). No século VII d. C., os Árabes chamaram-lhe al-Uq̣sor (“Os Palácios”), nome que, por corruptela, passou a ser Luxor. Recorde-se que os principais monumentos de Tebas são os templos de Karnak e de Luxor, na margem oriental; os túmulos dos faraós no Vale dos Reis; os Colossos de Mémnon e os templos funerários de Hatchepsut, de Ramsés II e de Ramsés III, na margem ocidental. Cf. Jean YOYOTTE, “Louq̣sor”, em Georges POSENER (dir.), *Dictionnaire de l’Égypte ancienne*, p. 155; Charles NIMS, *Thebes of the Pharaohs - Pattern for Every City*, London, Elek Books, 1965, p. 69.

¹¹⁸ Desde os tempos do Império Antigo que se utilizavam esfinges para flanquear os portões dos templos. Utilizada pela primeira vez durante o reinado do faraó Amenhotep III, a avenida adquiriu a sua forma final no governo de Nectanebo I (380-362 a.C.). Cerca de 1300 esfinges de pedra com corpo de leão e cabeça de carneiro estão alinhadas na avenida pavimentada, que caiu em desuso no século V d. C., após uma inundação

As origens de Karnak remontam ao início do Império Médio, quando *Uaset* era já a capital do Egipto. Iniciado neste período, o templo de Amon-Ré depressa se tornou o santuário mais importante de todo o país. A grande maioria dos faraós parece ter considerado ser um dever político e religioso ampliá-lo de modo a aumentar o seu esplendor e o próprio prestígio real¹¹⁹. O templo deve o seu nome actual a uma aldeia vizinha chamada El-Karnak, mas no tempo dos faraós era conhecido como *Ipet-sut* ou “o mais selecto dos lugares”¹²⁰.

Enquanto espaço polivalente, o grande templo de Amon em Karnak estava inserido na esfera religiosa, cultural, política, económica e social da realidade egípcia. Era um local de culto, troca, redistribuição e mercado na economia egípcia. Os sacerdotes responsáveis pela sua administração empregavam um grande número de pessoas que laboravam nas suas terras e oficinas. Estas iam desde simples camponeses a toda uma variedade de artesãos, fabricantes de cerveja, padeiros, carpinteiros, porteiros, guardas, vários intendentes (do gado, dos cereais, entre outros) até aos grupos de cantoras já mencionados. Toda a panóplia de actividades era controlada por inúmeros escribas (*chechu*) que registavam as entradas e saídas de diferentes produtos.

A gerir tudo isto, como se tratasse de uma empresa gigantesca, encontrava-se a segunda entidade mais importante do Estado, que era nomeada directamente pelo faraó: o sumo sacerdote de Amon (*hem-netjer tepi en Amon*)¹²¹. No tempo de Amenhotep III, o poder desta individualidade foi considerável, embora não existam registos de que tenham

que a cobriu com uma espessa camada de lama. Cf. Dietrich WILDUNG, *O Egipto – Da Pré-História aos Romanos*, p. 96; Mohammed ES-SAGHIR, “The Great Processional Way of Thebes - The Avenue of Sphinxes at Luxor”, em *Atti Sesto Congresso internazionale di egittologia*, vol. I, 1992, pp. 181-187.

¹¹⁹ Tutmés I deu início a um grande programa de construções neste templo, graças aos despojos que obteve nas campanhas do corredor sírio-palestiniano (1506-1494). Pode afirmar-se que um santuário que não recrie permanentemente a sua monumentalidade e não enriqueça os dados que evocam a sua mensagem tende a definir. Com efeito, só através de uma constante e equilibrada (re) elaboração de referenciais evocativos se pode garantir o aumento da carga simbólica e a constante dignificação dos lugares sagrados, que são aspectos fundamentais para garantir a continuação das grandes festividades, das peregrinações e do culto. Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, p. 341.

¹²⁰ O nome moderno designa não só o templo principal destinado ao deus Amon-Ré, mas também tudo o que ainda permanece do enorme complexo de santuários e outros edifícios como resultado de mais de dois mil anos de construções e acrescentos. Sobre as obras efectuadas pelos vários faraós ao longo do Império Novo ver Nicolas GRIMAL, *Histoire de l'Égypte ancienne*, pp. 384-399; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, p. 80.

¹²¹ Cf. Christian JACQ, *O Egipto dos grandes faraós – A História e a Lenda*, p. 145.

existido conflitos de interesse com a realeza, como chegou a acontecer durante o Terceiro Período Intermediário¹²².

Do seu santuário interior, a leste, para o Nilo, estende-se um eixo principal que obedece à orientação tradicional aplicada nos templos do antigo Egito e que se encontravam dispostos em ângulo recto com o eixo sul-norte do curso do rio. Um segundo eixo sai do primeiro, de norte para sul, indo o seu prolongamento dar ao templo dedicado à deusa Mut (cf. Fig. 12). Ao longo destas coordenadas dispõem-se, do interior para o exterior, duas torres simétricas de enormes paredes oblíquas: os pilones¹²³. Em frente destas imponentes estruturas erguiam-se estátuas colossais (no caso de Ramsés II) e obeliscos¹²⁴. Entrava-se depois para um pátio rodeado por colunas papiriformes, onde o povo costumava ficar por altura das festividades.

Entre os pilones do eixo leste-oeste foram construídas salas com pilares, que transformaram os pátios abertos originais em salas fechadas, conhecidas por hipostilas. A sala hipostila de Karnak, com cento e trinta e quatro colunas e uma área de cinco mil e quinhentos metros quadrados, era o maior espaço fechado da arquitectura egípcia¹²⁵. Por detrás da sala hipostila, entre o terceiro e o sexto pilone, que se encontram relativamente próximos uns dos outros, existia um primeiro centro de culto, a câmara da barca sagrada, destinado à barca que transportava a imagem divina durante as procissões do Festival de Opet (cf. fig. 13).

¹²² Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egito*, p. 180.

¹²³ Esta numeração não diz respeito à ordem de construção, mas sim à sua localização, uma vez que se começa a contar a partir da entrada do templo. Cf. Hourig SOUROUZIAN, “L’apparation du pylône”, em *BIFAO*, 81, 1981, pp. 141-151.

¹²⁴ O que hoje se considera ser a estrutura do templo, é na verdade apenas uma sequência de portais que dão acesso a uma zona central, a qual foi a residência terrena dos deuses egípcios desde a fundação do templo no início do Império Médio. Cf. Aline Gallasch HALL, “Karnak”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 474-480.

¹²⁵ Aqui entre o segundo e terceiro pilone, cuja construção remonta à XVIII e XIX dinastia, o conjunto de colunas divide-se entre doze centrais (com uma altura de vinte e três metros) e cento e vinte e duas colunas laterais, com menos de um terço de altura. Esta diferença era recuperada graças a um gradeamento em pedra que permitia uma difusão controlada da luz. Cf. George HART, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, p. 18; Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, p. 107; Elizabeth BLYTH, *Karnak – Evolution of a Temple*, pp. 36; 143-157; Benoît LURSON, “La Conception du Décor d’un Temple au Début du Règne de Ramsès II - Analyse du Deuxième Registre de Al Moitié Sud di Mur Ouest de la Grande Salle Hypostyle de Karnak”, em *JEA*, 91, 2005, pp. 107-124. Ver ainda Vincent RONDOT, *La grande salle hypostyle de Karnak - Les architraves*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997.

A rainha-faraó Hatchepsut mandou erigir um santuário de quartzite vermelha, que ficou conhecido para a posteridade como a Capela Vermelha, hoje no chamado “Museu ao ar livre” de Karnak¹²⁶, que tinha justamente a função de repositório para a barca sagrada, ou seja, lugar de paragem obrigatória durante as procissões.

A partir do eixo que liga o primeiro ao sexto pilone, o cortejo processional com a imagem divina de Amon iniciava um circuito em direcção ao santuário interior. Contornava o “Pátio do Império Médio” e atravessava a “sala de festas” (*Akh-menu*) de Tutmés III, que forma um ângulo recto com o eixo do templo¹²⁷.

Por muito grande que fosse o complexo monumental do templo de Amon-Ré, este era somente uma parcela de um conjunto maior que englobava outros templos dedicados a divindades importantes como Montu, Mut e Khonsu, bem como o templo de Luxor. De entre estes, são de mencionar os últimos três, pois são os que se relacionam directamente com a festa religiosa de Opet.

Quanto ao primeiro, o templo de Mut (*Hut-Mut*), rodeado por um lago em forma de crescente lunar e de edifícios secundários, foi construído por Amenhotep III, que o consagrou com centenas de estátuas da deusa-leoa Sekhmet, em granito negro, algumas das quais ainda se podem apreciar em Karnak¹²⁸. Já o segundo, o templo de Khonsu, foi mandado construir por Ramsés III, tendo sido completado ao longo de séculos pelos seus sucessores da XX e XXI dinastia. Situado no ângulo sudoeste do recinto principal de Karnak, este espaço sagrado acabou por ser quase totalmente edificado com materiais

¹²⁶ Cf. Jean-François CARLOTTI, “Mise au Point sur les dimensions et la localisation de la chapelle d’Hatshepsout à Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, vol. X, 1995, pp. 141-166; Michel GITTON; Suzanne NÉGRONI; Jean YOYOTTE, “La Chapelle Rouge - quelques instruments de travail”, *Kémi*, 19, 1969, pp. 295-297. Sobre esta temática veja-se também as obras de Peter DORMAN, *The monuments of Senenmut - Problems in historical methodology*, London, Kegan Paul International, 1988; François LARCHÉ; Franck BURGOS, *La chapelle Rouge - Le sanctuaire de barque d’Hatshepsout*, Paris, Recherche sur les civilisations, 2006.

¹²⁷ Cf. Paul BARGUET, “La structure du temple Ipet-Sout d’Amon à Karnak, du Moyen Empire à Aménophis II”, em *BIFAO*, 52, 1953, p. 145; Dietrich WILDUNG, *O Egipto – Da Pré-História aos Romanos*, p. 95.

¹²⁸ Mut identificava-se com Bastet e Sekhmet para acentuar as características solares de Amon-Ré e nestas ocasiões era representada na forma de leoa, enquanto no seu aspecto maternal não possuía o carácter guerreiro dessas duas divindades. Cf. Betsy BRYAN, “The temple of Mut - new evidence on Hatshepsut’s building activity”, em Catharine ROEHRIG (org.), *Hatshepsut, from Queen to Pharaoh*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005, pp. 181-183; Richard FANZINI, “Excavating the Temple of Mut”, em *Archaeology* 36, 2, 1983, pp. 16-23.

provenientes de outros edifícios, como o complexo funerário de Amenhotep III na margem oeste¹²⁹.

À semelhança do complexo de Karnak, o templo de Luxor ou Harém do Sul (*Ipet-resit*) era um dos maiores monumentos da cidade de *Uaset*. Considerado por muitos autores como o mais belo templo do Império Novo, a sua construção foi levada a cabo inicialmente durante o reinado de Amenhotep III, estando também dedicado à tríade tebana¹³⁰. Apesar da sua dimensão (possui cerca de duzentos e setenta e cinco metros de comprimento), apresenta um traçado simples, de linhas geométricas, com colunas, arquitraves e paredes decoradas com motivos inspirados nas grandes vitórias do faraó. Em frente do pilone do templo existiam duas estátuas colossais de Ramsés II e dois enormes obeliscos (cf. Fig. 14)¹³¹.

Segundo a ideologia real, o faraó era também “filho do deus Amon”. Neste sentido, Luxor era a “maternidade” do templo de Karnak, o local onde o deus Amon-Ré descia à Terra e o rei se divinizava por beneficiar do contacto directo com o divino. Alguns dos relevos interiores do templo mostram as origens divinas do rei Amenhotep III: segundo esta teogamia, a rainha Mutemuia, esposa de Tutmés IV e mãe de Amenhotep III, teria

¹²⁹ A transformação final do espaço deu-se mais tarde quando foi construída uma igreja cristã no interior do santuário. O chão foi rebaixado para facilitar o acesso à entrada principal e a barca sagrada do deus e a sua estátua foram substituídos por um altar destinado a um novo rito. Actualmente, vários projectos arqueológicos procuram devolver ao templo de Khonsu o aspecto que teve no tempo dos faraós. Cf. Magdi EL-MOLLA, “L’allée sacrée du temple de Khonsou. Rapport sur les fouilles de l’avenue de sphinx à têtes de béliers effectuées en 1982-1983”, em *Cahiers de Karnak*, vol. IX, 1993, pp. 239-262; Jean JACQUET, “Karnak in the Christian Period”, em Aziz ATIYA (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, 5, New York, Macmillan, 1991, pp. 1392-1394; Henri MUNIER; Maurice PILLET, “Les edifices chrétiens de Karnak”, em *REA*, 2, 1929, pp. 58-88; Francoise LAROCHE-TRAUNECKER, “Données nouvelles sur les abords du temple de Khonsou”, em *Cahiers de Karnak*, vol. VII, 1982, pp. 313-337; René-Georges COQUIN, “La christianisation des temples de Karnak”, em *BIFAO*, 72, 1972, pp. 169-178. Veja-se ainda o minucioso estudo levado a cabo por especialistas da Epigraphic Survey, *The Temple of Khonsu – Scenes and Inscriptions in the First Hypostyle Hall*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 1981.

¹³⁰ Ao contrário do templo de Karnak que foi constantemente renovado ao longo dos tempos, o de Luxor foi essencialmente a obra de dois faraós: Amenhotep III e Ramsés II, ainda que outros soberanos tivessem alterado algumas cartelas e colocados alguns elementos decorativos de menor importância. Cf. Aude Gros de BELER, *Os faraós*, p. 102.

¹³¹ Actualmente apenas um dos obeliscos permanece no seu lugar de origem, pois o segundo foi oferecido pelo vice-rei egípcio Mohamed Ali aos Franceses e levado para Paris em 1836. Este empreendimento dispendioso destinou-se a comemorar a expedição de Napoleão ao Egipto (1798-1799), sendo o obelisco erigido na Praça da Concórdia perante uma multidão de mais de duzentas mil pessoas, onde ficou até aos dias de hoje. Cf. Jean VERCOUTTER, “L’Obélisque de la place de la Concorde”, em *Archéologie*, 234, 1988, pp. 36-39.

engravidado de Amon-Ré. A ideologia real, que defendia a divindade do faraó e a sua relação íntima com os deuses, exprimia-se de forma ritual na grande Festa de Opet, sendo celebrada com grande alegria e opulência.

Feito o enquadramento divino e geográfico-templário nas duas primeiras alíneas deste capítulo, vejamos, agora, os componentes maiores da Festa de Opet, conforme ocorria no Império Novo, exactamente no espaço sagrado de *Uaset*, em honra dos deuses Amon, Mut e Khonsu.

3. As barcas da triade tebana e a peregrinação ao *Ipet-resit*

A função religiosa de cada barca processional era perceptível através dos seus componentes decorativos, que iam desde o mais sóbrio ao complexo. Por isso, estas barcas eram construídas pelos artesãos egípcios de diversas maneiras, conforme as divindades a que estavam associadas, existindo diferenças no tipo de lemes, na cabine, número de figuras que serviam de tripulantes, iconografia, entre outras¹³². Embora possuíssem o mesmo objectivo, uma das diferenças que saltava desde logo à vista, era a espécie do animal, ou figura humana, que representava um determinado deus, uma vez que a barca ostentava, na proa e na popa, aquilo que os Gregos mais tarde denominaram *éguis* ou *aegis*, a “pedra de armas” (cf. Fig. 15)¹³³.


Toda a decoração das barcas sagradas era certamente idealizada pelos sacerdotes, segundo os cânones religiosos da época, que não tinham só a honra de as transportar nos festivais, como supervisionavam a sua construção e zelavam pela manutenção de tão importante objecto sagrado¹³⁴. Cada um dos deuses da triade de Tebas possuía uma

¹³² As embarcações seriam manufacturadas por artesãos pertencentes às oficinas dos templos. Cf. Barry KEMP, *Ancient Egypt – Anatomy of a Civilization*, London, Routledge, 1994, p. 185.



¹³³ O termo grego surgiu no Período Ptolomaico, referindo-se na cultura helénica ao escudo de Zeus ou de Atena. Cf. Edward TERRACE, “Three Egyptian Bronzes”, em *Bulletin*, 308, Museum of Fine Arts, Boston, 1959, p. 52; Emily TEETER, “Inside the temple – The Rule and Function of Temple Singers”, em Emily TEETER; Janet JOHNSON (eds.), *The Life of Merasamun – A Temple Singer in Ancient Egypt*, p. 38; Gustave JÉQUIER, “Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne”, em *BIFAO*, 19, 1922, p. 53.

¹³⁴ À semelhança do que acontece em redor dos santuários da actualidade, os artífices egípcios fabricavam também amuletos apotropaicos que reproduziam a iconografia dos deuses e se destinavam a serem vendidos

embarcação com características próprias.

Mut, a esposa de Amon, “viajava” numa barca chamada *Aaerut* (*3^crwt*, ) que media menos de quatro metros de comprimento e era revestida com uma liga de ouro e prata, vulgarmente conhecida como *electrum*, a que os antigos Egípcios denominavam *djam* (*d3m*). Este objecto peculiar tinha cabeças femininas com a coroa dupla na proa e na popa, sendo transportado inicialmente aos ombros de dezoito sacerdotes. Contudo, o faraó Ramsés II decidiu aumentar o número de varas de transporte para quatro de maneira a que a barca fosse levada por vinte e quatro pessoas (cf. Figs. 16 a 19)¹³⁵.

A embarcação do seu divino filho Khonsu, “A de Proa brilhante” (*Tjehenhat*) era mais simples e pequena, tendo variado, entre dezasseis a dezoito, o número de sacerdotes que a transportavam¹³⁶. Estava revestida com metais preciosos e ornamentada com cabeças de falcão na popa e na proa. A embarcação/ andor possuía ainda os respectivos lemes laterais e algumas figuras em ouro de deuses e do faraó em poses de oração com vasos *nu* em ambas as mãos (cf. Figs. 20 a 23).

Manufacturada em madeira de cedro e coberta igualmente com *electrum*, com aproximadamente quatro metros e meio de comprimento, por meio metro de largura, a barca de Amon, denominada “Aquele que tem a proa poderosa”, *Userhat Amon* (, *wsr-H3t -Imn*) não fugia muito do modelo das barcas anteriores, excepto talvez no tamanho¹³⁷. Por ter o mesmo nome, é muitas vezes confundida com a grande barca *Userhat* () utilizada pelos faraós para navegarem no rio Nilo e que vem mencionada na conhecida narrativa *A Desventura de Uenamón*, preservada num manuscrito no Museu Pushkin das Belas Artes, em Moscovo (ref. 120)¹³⁸. À semelhança

aos peregrinos que participavam nas festividades.

¹³⁵ Cf. Georges LEGRAIN, “le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens”, em *BIFAO*, 13, 1917, p. 2.


¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ Como veremos de seguida, o tamanho desta barca variou bastante ao longo do tempo. Devido ao seu importante estatuto, era natural que Amon tivesse uma barca maior do que os outros deuses. De acordo com textos provenientes de papiros da XX dinastia, a madeira utilizada seria a acácia (*Acacia nilotica*) ou o cedro do Líbano (*Cedrus libani*). Cf. *Ibidem*, pp. 10-11.

¹³⁸ Este documento literário conta-nos, entre outras coisas, as aventuras de um funcionário do faraó enviado numa viagem comercial ao Líbano para comprar cedro para a barca de Amon. Embora se enquadre num

desta barca, tanto a popa como a proa da embarcação processional do deus Amon tinham na extremidade uma cabeça de carneiro, da referida espécie *ovis platyura aegyptiaca*, folheada a ouro, ornamentada com um rico colar *usekh* e um disco solar.

É de referir que estes três objectos religiosos não foram sempre os mesmos, sofrendo algumas alterações ao longo de diversas dinastias, tendo mesmo sido alvo “d’une complexification progressive de leur structure et de leur décor”¹³⁹ que resultou num número considerável de versões, mais ou menos semelhantes¹⁴⁰. É assim difícil de precisar com exactidão a aparência real da *Userhat* que corresponde a cada uma das épocas ou reinados. Podemos sim, dentro do possível, apresentar alguns esboços de propostas para reconstituições daquilo que seriam supostamente estes objectos extraordinários (cf. Figs. 24 a 28)¹⁴¹.

Independentemente da época, no centro da embarcação divina encontrava-se sempre uma cabine santuário (*afdet*, ) coberta por um véu branco de linho, onde se colocava a estátua do “deus escondido”, rodeada pelas deusas gémeas Ísis e Néftis em cada lado dos pilares¹⁴². Em frente desta cabine, na ponte, podia ficar uma pequena estatueta do faraó ou de outras divindades, estando todas elas na posição característica de quem estaria a fazer oferendas a Amon e dois lemes laterais. Toda a barca estava cravejada de pedras preciosas e as figuras seriam feitas em ouro¹⁴³.

fundo histórico real (o reinado de Ramsés IX, que aludimos no Capítulo Primeiro) e nos forneça muitas informações preciosas sobre esta época, a jornada é fictícia. Cf. Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature – The New Kingdom*, Volume II, Los Angeles, University of California Press, 1976, pp. 225-230; José Nunes CARREIRA, *Literatura do Egipto Antigo*, pp 173-180; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, pp. 255- 263.

¹³⁹ Christine KARLSHAUSEN, “L’évolution de la barque processionnelle d’Amon à la 18^e dynastie”, em *RdE*, 46, 1995, p. 119.

¹⁴⁰ Convém aqui referir que tudo isto é igualmente válido para as barcas dos restantes membros da tríade tebana.

¹⁴¹ William Murnane alerta para o facto de alguns dos esboços carecerem de rigor, uma vez que não existem dados suficientes para preencher as lacunas que existem devido aos sucessivos “restauros” a que foram sujeitos os baixo-relevos. Cf. William MURNANE, “The Bark of Amon on the Third Pylon at Karnak”, em *JARCE*, 16, 1979, p. 11. Sobre as medições efectuadas ao recinto de Karnak, consultar o artigo de Jean-François CARLOTTI, “Contribution à l’étude méthodologique de quelques monuments du temple d’Amon-Ré à Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 10, 1995, pp. 65-123.

¹⁴² Cf. Gustave JÉQUIER, “Matériaux pour servir à l’établissement d’un dictionnaire d’archéologie égyptienne”, em *BIFAO*, 19, 1922, pp. 60-61.

¹⁴³ Cf. Georges LEGRAIN, “le logement et transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens”, em *BIFAO*, 13, 1917, p. 11; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon*

Por ser obviamente a mais importante das três, a barca *Userhat* era transportada aos ombros de um número maior de sacerdotes *uebu*, tendo este número variado entre os vinte e quatro e os trinta, no tempo de Ramsés II¹⁴⁴. Estes carregadores podiam envergar apenas uma simples vestimenta de linho branco ou colocar também uma máscara de falcão ou de Anúbis (cf. Figs. 29 a 34).

Como já mencionámos atrás, a Festa de Opet consistia em várias cerimónias religiosas, cujo expoente máximo era exactamente a grande procissão em que as barcas sagradas da tríade de Tebas percorriam a distância entre os templos de Karnak e de Luxor e vice-versa. Tinha geralmente a duração de dez dias, durante os quais os deuses deixavam os respectivos santuários em Karnak, no segundo mês (*Paofi*) da estação *Akhet*, para percorrer os cerca de três quilómetros até Luxor. A duração do evento oscilou também ao longo dos anos, conforme a vontade dos governantes: foi de dez dias no início, de onze no Período Tutmésida; passou para vinte e quatro dias no tempo de Ramsés II, até que no final do reinado de Ramsés III era de vinte e sete dias¹⁴⁵.

Fazer a peregrinação até Luxor era um acontecimento exultante e durante o período de festa a urbe egípcia ficava a abarrotar com milhares de devotos. Uns moravam, naturalmente, na grande cidade e arredores, mas outros vinham de longe e alojavam-se em casa de particulares, pernoitavam nos campos ou mesmo nas ruas em abrigos improvisados. Nos dias festivos, as oblações eram bastante mais substanciais, sendo comum oferecer-se aos deuses grandes quantidades de comida (essencialmente carne de bovino) ao longo do percurso, que era depois distribuída pela multidão de crentes. Deste modo, ao alimentar-se as gentes, não se pretendia apenas agradar às divindades, mas também se procurava demonstrar a generosidade e o poder do clero¹⁴⁶. Apesar de ser

no *Antigo Egipto*, p. 190; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 219.

¹⁴⁴ Cf. François DAUMAS, *La Civilisation de l’Egypte Pharaonique*, p. 332; Jean-François CARLOTTI, “Essai de datation de l’agrandissement à cinq barres de portage du pavois de la barque processionnelle d’Amon-Ré”, em *Cahiers de Karnak*, vol. 11, 2003, pp. 235-236.

¹⁴⁵ Cf. John ROMER, *Ancient Lives - The Story of the Pharaoh’s Tombmakers*, London, Phoenix Press, 2003, p. 48.

¹⁴⁶ Durante um festival de Opet realizado no século XII, os encarregados do templo distribuíram mais de 11000 pães e cerca de 400 jarros de cerveja ente a multidão de assistentes.

distribuída comida em abundância, muitos peregrinos viriam eventualmente prevenidos com as provisões necessárias para a sua estadia¹⁴⁷.

A grande festa de Opet encontra-se representada com alguma exactidão em diversos locais, dos quais destacamos neste estudo os relevos da Capela Vermelha e os baixo-relevos dos muros da colunata processional de Amenhotep III, no templo de Luxor.

O primeiro destes retrata o percurso realizado por terra com as sucessivas etapas deste festival, podendo as diversas cenas, apesar de danificadas, ser alinhadas ao jeito de vinhetas de uma imensa banda desenhada. Curiosamente, a decoração da Capela Vermelha não mostra muitos outros participantes para além de Hatchepsut, Tutmés III, alguns artistas e dos sacerdotes que carregam a barca sagrada (cf. figs. 35 e 36)¹⁴⁸.

Quanto aos relevos do templo de Luxor, apesar de estarem já um pouco danificados e de serem de difícil percepção, mostram-nos bem como se processava cada uma das suas etapas: os muros da parede oeste referem-se à viagem até Luxor e os da parede leste ao respectivo regresso (cf. Figs. 37 a 38).

Pela observação das imagens, devido certamente à importância da ocasião, reparamos que o faraó procedia pessoalmente ao despertar do deus e executava a *toilette* da estátua de Amon, que no seu essencial consistia no seguinte: para entrar no espaço privado do deus, começava por se quebrar o selo de barro que protegia a integridade do santuário e abria-se cuidadosamente a porta de madeira revestida a metal. Entrava-se genuflectindo ou inclinando-se em sinal de total respeito e adoração. Após entrar no “tabernáculo” e abrir a porta do *naos*¹⁴⁹, onde se guardava a pequena estátua em ouro do deus, o oficiante prostrava-se diante dela, incensava-a, espargia-a com água, aplicava-lhe diversos unguentos, envolvia-a com incenso mediante a utilização de turibulos e recitava hinos de louvor. Apresentava-lhe depois diversas oferendas ao deus, que constavam de flores, frutos,

¹⁴⁷ Cf. Rose-Marie HAGEN; Rainer HAGEN, *Egipto – Pessoas, Deuses e Faraós*, p. 136.

¹⁴⁸ Estas figuras são bastante semelhantes às que retratam a Bela Festa do Vale, mas encontram-se em pior estado de conservação.

¹⁴⁹ Este objecto consistia numa espécie de relicário em ouro ricamente decorado com pedras preciosas, onde eram guardadas as estátuas das divindades nos santuários dos templos. Assim, estas imagens divinas eram postas num pequeno *naos* de madeira, que de seguida era colocado dentro de outro feito de pedra dura. Cf. John BAINES; Jaromir MÁLEK, *Egipto*, p. 226; David LORTON, “Theology of cult statues”, em Michael Brennan DICK (ed.), *Born in heaven, made on earth - The making of the cult image in the ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbraun, 1999, pp. 123-124; 126-128.

carnes, vinho, leite, perfumes, entre outros¹⁵⁰.

Após as oferendas, as preces e hinos proferidos pelos sacerdotes ou pelo faraó na zona privada do templo, começava a parte visível e pública da festividade, que acontecia a partir do terceiro pilone de Karnak. Aqui se iniciava então uma procissão aparatosa que passava depois pela avenida ladeada por esfinges e seguia em direcção a Luxor, onde Amon partia rumo ao sul para se regenerar, unir misticamente a Mut e renovar as forças da própria Natureza. Embora o cortejo passasse na grande avenida, as ruas estreitas da cidade também se enchiam com bastantes pessoas, fazendo com que o barulho das gentes se misturasse com a música e os cânticos religiosos dos membros da procissão.

Repartidas pelo caminho processional existiam diversas estações destinadas ao descanso dos carregadores das barcas sagradas, num trajecto marcado com paragens obrigatórias, que eram pensadas para funcionarem de forma semelhante àquilo que identificamos numa via-sacra cristã¹⁵¹. Algumas dessas estações consistiam em simples estruturas temporárias que se construíam apenas para a ocasião. Outras, porém, tinham um carácter mais permanente e integravam-se em belos edifícios que se assemelhavam a autênticos templos em miniatura, como a já referida Capela Vermelha de Hatchepsut¹⁵². Em cada uma delas, eram feitas oferendas e executados os devidos rituais (envolvendo cânticos, libações e fumigações)¹⁵³ perante a barca sagrada que era colocada em cima de uma peanha com um formato semelhante a um plinto, geralmente decorada com imagens do faraó a rezar ou a unir as Duas Terras (cfs. Figs. 39 a 42).

A grande procissão solene realizou-se inicialmente por terra, mas dependendo da decisão tomada pelo soberano que governasse na altura, Amon podia viajar por terra ou navegar pelo rio. Foi apenas durante a XVIII dinastia que o itinerário do festival se viu definitivamente alterado, passando a efectuar-se obrigatoriamente pelo Nilo¹⁵⁴. Deste

¹⁵⁰ Cf. François DAUMAS, *La Civilisation de l’Egypte Pharaonique*, p. 332.

¹⁵¹ Cf. Barry KEMP, *Ancient Egypt - Anatomy of a civilization*, London, Routledge, 1991, p. 205.

¹⁵² Sobre outra das estações que foi construída no tempo de Tutmés ver Emmanuelle ARNAUDIÈS-MONTÉLIMARD, “Un reposoir de barque en calcite édifié par Thoutmosis III dans le temple d’Amon-Ré à Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 11, 2003, pp. 159-233.

¹⁵³ Cf. Hilary WILSON, *Povo dos Faraós*, p. 135.

¹⁵⁴ Cf. Agnes CABROLL, “Les voies processionnelles de Thèbes”, em *OLA*, 97, 2001, pp. 607-608.

modo, o faraó entrava na sua barca particular e viajava até Luxor, enquanto as barcas sagradas eram transportadas para bordo de embarcações maiores.

Durante a Época de Amarna, esta e outras procissões foram substituídas pelo percurso diário que Akhenaton e a sua esposa Nerfertiti faziam entre o palácio real e o grande templo de Aton em Akhetaton, onde decorria o culto a esta divindade peculiar. Todo este novo ritual foi concebido como se tratasse da visita de um deus a outro. Aliás, apesar do “faraó herético” ser constantemente retratado a prestar culto ao seu deus único, houve uma clara tentativa para os equiparar: Aton recebeu uma série de títulos como se de um rei se tratasse e o casal real apareceu frequentemente ao lado de Aton enquanto objecto de culto¹⁵⁵.

Após a morte de Akhenaton, o faraó Tutankhamon ordenou a reabertura dos templos e iniciou uma nova vaga de restauro e construção de edifícios religiosos, como mencionámos. Entre diversas coisas, a sul, ao longo da via processional que conduzia ao templo de Mut, Tutankhamon mandou acrescentar duas fileiras de esfinges com cabeça de carneiro¹⁵⁶.

Por último, para demonstrar todo o trabalho realizado e a sua lealdade a Amon, ordenou a colocação de uma estela em Karnak, conhecida por *Estela da Restauração*, hoje em exposição no Museu do Cairo (CG 34183). Descoberta por Georges Legrain, em 1903, junto da grande sala hipostila do templo de Amon-Ré, em Karnak, esta estela possui um texto longo, elaborado possivelmente por Ai, que revela as medidas tomadas pelo jovem faraó para restabelecer os antigos cultos e restaurar templos e túmulos. Parte do texto da estela refere o seguinte:

[...]. Quando Sua Majestade [Tutankhamon] se tornou rei, os templos e as cidades dos deuses, desde Elefantina até aos pântanos do Delta estavam votados ao abandono, as capelas encontravam-se em ruínas, cobertas pela vegetação. Os santuários eram como se nunca tivessem existido e os

¹⁵⁵ Cf. Erik HORNUNG, “La nouvelle religion d’Akhenaton”, em *Le monde de la Bible*, 124, pp. 21-27; Peter BRAND, “Methods used in Restoring Reliefs Vandalized during the Amarna Period”, em *GM*, 170, 1999, pp. 37-48.

¹⁵⁶ Cf. Agnès CABROL, “Une représentation de la tombe de Khâbekhenet et les dromos de Karnak sud - nouvelles hypothèses. Les béliers du dromos du temple de Khonsou et l’intérieur de l’enceinte du temple de Mout”, em *Cahiers de Karnak*, 10, 1995, pp. 24-25.

edifícios haviam-se tornado lugares de passagem, pois o país caíra na confusão e os deuses abandonaram-no. [...] E Sua Majestade ergueu monumentos para os deuses, [melhorando] as suas estátuas em liga natural autêntica de ouro e prata; restaurando os seus santuários e dotando-os de bens para sempre; instituindo para eles um culto quotidiano e oferecendo-lhes dádivas diárias. Fez mais do que aquilo que existia anteriormente, ultrapassando o que havia sido feito desde o tempo dos seus antepassados. [...] ¹⁵⁷.

No templo de Luxor existem muros de cada lado da primeira etapa do caminho processional que se encontram decorados com um ciclo de relevos que descrevem o cortejo festivo realizado anualmente entre *Ipet-sut* e o *Ipet-resit*. Estes relevos foram também criados no reinado de Tutankhamon, revelando ainda uma forte influência do estilo artístico usado durante o reinado de Akhenaton. Na parede norte do templo, Tutankhamon foi retratado a apresentar diversas oferendas a Amon-Ré e a Mut, bem como a garantir a renovação dos seus espaços de culto (cf. Fig. 43 e 44). Na parede oeste, este rei surge ainda a oferecer incenso e a fazer libações diante das barcas de cada membro da tríade, que se encontram nos seus respectivos pedestais ¹⁵⁸.

Pela análise dos diversos relevos, sabemos que as barcas eram levadas para o cais a fim de seguirem viagem para o *Ipet-resit*. Os carregadores das embarcações sagradas iam acompanhados por portadores de leques, sacerdotes *uebu* que faziam libações e oferendas de incenso, bem como por quatro sacerdotes leitores (*kheriu-hebet*), alguns pais divinos (*itu-netjer*) e servidores do deus (*hemu-netjer*), bem como o inconfundível *hem-netjer tepi en Amon*, que envergava uma pele de leopardo e estava encarregue de supervisionar todo o cortejo. Para além da realeza, do clero, de altos funcionários e dos artistas, enquadravam a procissão corpos de elite da polícia (*medjay*) e do exército. Este último, era composto por

¹⁵⁷ “Estela da Restauração”, em Elizabeth BLYTH, *Karnak – Evolution of a Temple*, London, Routledge, 2006, pp. 126-132; Otto SCHADEN, “A Tutankhamun Stela at Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 8, 1985, pp. 279-284. À semelhança do que aconteceu com tantos outros monumentos, também esta estela acabaria por ser usurpada por Horemheb. Cf. Chris BENNETT, “The restoration inscription of Tut’ankhamun”, em *JEA*, 25, 1939, pp. 8-15.

¹⁵⁸ Cf. Regine SCHULZ, “As Instalações da XVIII Dinastia”, em Regine SCHULZ; Matthias SEIDEL, *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 178.

egípcios, núbios e líbios com as características plumas de avestruz na cabeça, que armados com maças, lanças e escudos, “marchavam” solenemente¹⁵⁹.

O imponente séquito passava pela avenida de esfinges criocéfalas até chegar ao Nilo, onde o esperava, entre outras, a grande barca *Userhat*, que se encontrava especialmente engalanada e apetrechada para acomodar o faraó e as barcas das três divindades. Subia-se o rio com o recurso às velas e à ajuda de cabos que eram puxados por grupos de homens constituídos por soldados, camponeses e altos funcionários, que se encontravam estrategicamente posicionados ao longo das margens¹⁶⁰. A viagem durava cerca de duas horas e meia, sendo toda a cerimónia acompanhada em terra por sacerdotes, músicos (Núbios e outros), dançarinas e cantoras que entoavam hinos ritmados pelo som de palmas, tambores, crótalos e sistros.

Também os habitantes de *Uaset* se juntavam com cânticos de júbilo e os seus sacerdotes davam início aos sacrifícios e às oferendas em pequenos altares, que proliferavam pelo recinto do templo. Uma vez chegadas ao *Ipet-resit*, as barcas da tríade tebana eram retiradas da embarcação maior e transportadas para os seus respectivos santuários. O rei dirigia-se então ao templo para oferecer flores a Amon-Ré e ser regenerado e abençoado pelo deus. Não se sabe ao certo o que se passava no interior do recinto sagrado, durante os dez dias em que os deuses de Karnak se hospedavam em Luxor, mas, ao contactar directamente com eles, o *ka* do faraó mantinha-se rejuvenescido durante mais um ano¹⁶¹. Depois de sair do templo, o soberano envergava um traje de linho

¹⁵⁹ Cf. Serge SAUNERON, *Les Prêtres d'ancienne Egypte*, pp. 66-68; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, pp. 192-193.

¹⁶⁰ Este não era um trabalho destinado apenas às pessoas mais simples, mesmo alguns altos funcionários chegavam a competir para participarem nesta tarefa árdua.

¹⁶¹ Este termo designa o poder vital do indivíduo que, ao longo da vida na terra, era fortalecido graças à alimentação. O poder vital do *ka* estava associado com todas as necessidades do corpo físico (*khet*), incluindo as necessidades relacionadas com a sexualidade. Ao preservar-se o *khet*, o poder do *ka* podia, através do culto funerário, ser mantido para todo o sempre. Por isso, o túmulo começou por ser uma estrutura concebida para salvaguardar a manutenção dos poderes do *ka* e pode, com toda a propriedade, ser visto uma “morada do *ka*”. A morada de eternidade, construída ao longo da vida do indivíduo, era abastecida por toda a espécie de alimentos que seriam produzidos numa propriedade especificamente reservada para o efeito. As estátuas dos falecidos que acompanhavam o corpo na sua cripta, constituíam um receptáculo para o *ka*, e era a este que se dirigiam as orações e as fórmulas de oferenda (*hotep-di-nesu*) pedindo a alimentação (*kau*) para toda a eternidade. Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*, p. 150.

novo e vinha reinvestido de divindade¹⁶². Cumpria-se assim o desígnio principal desta festa religiosa.

Lanny Bell defende que o objectivo principal do festival de Opet era obter a renovação de energia da Natureza, do deus e do faraó, de modo a que “the unique divine spirit handed down from ruler to ruler from before the dawn of history and shared by all Egyptian kings”¹⁶³. Outros investigadores, como Wolfgang Waitkus, discordam da teoria de Bell e defendem que se tratava antes de um importante ritual sazonal que permitia ao faraó viajar, de forma simbólica, até ao tempo da Criação e, à semelhança do deus Hapi, trazer as águas férteis de volta aos campos do Egipto¹⁶⁴.

Independentemente da interpretação escolhida, a verdade é que a realização desta cerimónia fortalecia também os laços entre o rei e os seus súbditos, fazendo com que o soberano mantivesse sempre uma “boa imagem” perante o seu povo. Quando terminava o festival, as embarcações regressavam a Karnak ao sabor da corrente fluvial. Para além da execução de cerimónias religiosas com rituais elaborados num ambiente de música e dança, da distribuição de grandes quantidades de comida, esta festividade propiciava ainda a produção de oráculos (*apet-sut*) que contavam com a utilização das barcas processionais. Estes eram ocasiões de regozijo e uma oportunidade ímpar para os crentes conseguirem, individualmente ou em grupo, fazerem um pedido importante ao seu deus de eleição. Qualquer pessoa podia perguntar, por exemplo, se um determinado familiar gozava, ou não, de boa saúde, se um negócio iria correr bem, entre outras questões pertinentes¹⁶⁵.

As respostas de “origem divina” eram consideradas favoráveis (*henen*) quando os próprios deuses “faziam” com que os carregadores das barcas sagradas avançassem ou se inclinassem e desfavoráveis (*heden*) quando os mesmos permaneciam parados ou

¹⁶² Cf. Douglas BREWER; Emily TEETER, *Egypt and the Egyptians*, p. 90; John ROMER, *Ancient Lives - The Story of the Pharaoh's Tombmakers*, p. 49.

¹⁶³ Lanny BELL, “The New Kingdom ‘divine’ temple - The example of Luxor”, em Byron SHAFER (org.), *Temples of ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 157.

¹⁶⁴ Cf. Wolfgang WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*, Gladbeck, PeWe-Verlag, 2008, pp. 264-267.

¹⁶⁵ O oráculo também era consultado antes de se ir para a batalha em ocasiões de guerra ou de rebelião estrangeira. Cf. Stephen QUIRKE, *Ancient Egyptian Religion*, London, British Museum Press, 1997, p. 100.

recuavam. A ausência de qualquer movimento significava rejeição¹⁶⁶. Para evitar esta situação embaraçosa, perguntava-se primeiro ao deus se ele estava disposto a responder e depois procurava-se formular a pergunta de maneira a que a resposta pudesse ser claramente um “sim” ou um “não”. As questões eram por vezes postas verbalmente, mas também podiam ser colocadas por escrito ao longo do caminho, para que os sacerdotes que transportavam a estátua não as ouvissem e influenciassem as respostas. Apesar de peculiar, esta forma de oráculo prefigurava já um novo modelo de relação entre os homens e o divino, que mais tarde, na XXI dinastia, chegou mesmo a decidir o rumo da monarquia do País do Nilo¹⁶⁷.

Inúmeros faraós, como Hatshepsut, Tutmés III, ou mesmo o sumo sacerdote Herihor, deixaram registado nos templos que o deus os tinha escolhido como próximo governante, tendo como fim a legitimação do seu governo¹⁶⁸. Segundo a história contada pelo jovem príncipe egípcio, que se tornou no futuro Tumés III, este estava com o seu pai de serviço no templo de Karnak, perto de uma das paragens conhecida como “estação do rei”¹⁶⁹, quando ao passar a barca de Amon esta se recusou a mover, sem que os seus carregadores se inclinassem para lhe fazer uma vénia, mostrando que a vontade do deus era soberana.

Todo este incrível acontecimento ilustra bem a influência do deus Amon, do seu clero e da Festa de Opet no Império Novo.

¹⁶⁶ Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 220.

¹⁶⁷ A prática de consulta da estátua de um deus, como se de um oráculo se tratasse, era já conhecida desde a XVIII dinastia e abarcava todos os aspectos do quotidiano. Nessa função oracular, os sacerdotes desempenhavam verdadeiramente o papel de intermediários entre a multidão de fiéis e o deus de quem eram servidores. Cf. Serge SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, p. 103; Sergio PERNIGOTTI, “O sacerdote”, em Sergio DONADONI (dir.), *O Homem egípcio*, p. 128; John ROMER, *Ancient Lives - The Story of the Pharaoh's Tombmakers*, p. 103; Pascal VERNUS, “Un texte oraculaire de Ramsès VI”, em *BIFAO*, 75, 1975, pp. 103-110.

¹⁶⁸ Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, p. 131.

¹⁶⁹ Cf. Hilary WILSON, *Povo dos Faraós*, p. 134.

CAPÍTULO QUARTO

A BELA FESTA DO VALE

1. Localização geográfica e percurso festivo

O rio Nilo separava a antiga *Uaset* em duas partes: a margem oriental (*Iabet*), dedicada aos vivos, onde se encontram os grandes templos consagrados aos deuses da religião egípcia, e a margem ocidental (*Imentet*), dedicada aos mortos, onde foram construídas algumas das necrópoles mais importantes do país (cf. Fig. 45). Era precisamente nestas últimas que tinha lugar outro grande festival, conhecido pelo nome de Bela Festa do Vale¹⁷⁰.

Mais antiga do que o Festival de Opet, a Bela Festa do Vale (*heb nefer em inet*) foi uma das maiores festas religiosas egípcias e encontra-se referenciada desde o reinado do faraó Mentuhotep II (2064-2013), da XI dinastia¹⁷¹. Este governante mandou contruir um templo localizado na margem ocidental do Nilo, na região de *Uaset*, em Deir-el Bahari. Nesse local, a imagem de Mentuhotep II aparece relacionada com a de Amon¹⁷².

Esta grande festividade era dedicada à regeneração, memória e bênção dos que “partiram para o outro mundo” e contribuía essencialmente para fortalecer os laços que uniam os vivos e os mortos, como teremos ocasião de ver. Realizava-se no segundo mês de *Chemu*, ou seja, no décimo mês do ano solar que coincidiu no Império Novo com o início do Verão. Para o efeito, cerca de oito meses após ter tido lugar o Festival de Opet, a estátua de Amon-Ré e as de faraós divinizados, como Amenhotep III, eram levadas em procissão

¹⁷⁰ Cf. Georges FOUCART, “Études thébaines - la Belle Fête de la Vallée”, em *BIFAO*, 24, 1924, pp. 1-8.

¹⁷¹ Cf. Cintia Alfieri GAMA, “A Bela Festa do Vale”, em FÁbio de Souza LESSA; Regina Maria da Cunha BUSTAMANTE (orgs.), *Memória e Festa, VI Congresso da SBEC, XV – Ciclo de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, Editora Mauad X, 2005, p. 195.

¹⁷² Mentuhotep II foi um faraó devoto de Amon e o responsável directo pela reunificação do Egipto após o Primeiro Período Intermediário (2180-2040), tendo transferido a capital para *Uaset*. Cf. Claude VANDERSLEYEN, *De la fin de l' Ancien Empire à fin du Nouvel Empire*, vol. 2, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 17-18; Gae CALLENDER, “The Midle Kingdom Renaissance (c. 2055-1650 BC)”, em Ian SHAW, *The Oxford History of Ancient Egypt*, p. 138; Peter CLAYTON, *Chronicle of the Pharaohs – The Reign-by-Reign Records of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*, pp. 75-76.

desde Karnak até aos templos funerários reais, parando em cada um deles até chegar ao templo de Deir-el Bahari, como aparece representado em locais como a capela vermelha de Hatchepsut e alguns túmulos de particulares (cf. Figs. 46 a 49)¹⁷³.

Desde o Império Médio que a “Bela Festa do Vale” durava dez dias, mas no Império Novo passou a doze. De início, apenas se adorava Amon nesta festa, mas com o passar do tempo juntaram-se-lhe também os restantes membros da tríade tebana, que viajavam cada um na sua barca sagrada. Estas embarcações especiais saíam também de Karnak, à semelhança do que acontecia no Festival de Opet, entre cânticos de júbilo e ofertas de flores, para visitar os templos funerários de *Uaset* oeste (Vale dos Reis) e os templos dos faraós divinizados, como Amenhotep III, a bordo da grande barca *Userhat* de Amon-Ré, que referimos no capítulo anterior.

Quando a barca *Userhat* chegava à margem oeste, seguia por uma rede de amplos canais rectilíneos que davam acesso directo aos templos funerários reais. Cada um dos templos dispunha de um molhe onde atracava a embarcação, podendo os seus tripulantes prosseguir facilmente até ao seu destino. Uma vez em terra, o cortejo dirigia-se ao templo onde se procedia no seu interior ao culto das divindades. No tempo de Hatchepsut existia já uma estação para paragem das barcas processionais e dos respectivos sacerdotes durante a viagem até Deir-el Bahari¹⁷⁴.

No Império Novo, a procissão prosseguia através de canais do Nilo até Medinet Habu, perto do Vale das Rainhas, onde as barcas processionais e a sua respectiva comitiva eram recebidas de forma bastante calorosa pelos sacerdotes e uma multidão de crentes¹⁷⁵.

À noite, os sacerdotes executavam o “ritual da tocha”, que servia para recordar a cerimónia do fogo novo que se realizava no primeiro dia do Ano. Para o efeito, enchiam-se

¹⁷³ Cf. Bonnie SAMPSELL, “The Mortuary Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri - The Construction and Restoration of a Masterpiece”, em *The Ostrakon – The Journal of the Egyptian Study Society*, p. 17; Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, p. 191.

¹⁷⁴ Cf. Dieter ARNOLD, “Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahari, em Catharine ROEHRIG (org.), *Hatshepsut, from Queen to Pharaoh*”, p. 137.

¹⁷⁵ Não nos podemos esquecer que os templos de Milhões de Anos eram lugares de preservação da memória dos faraós e onde se visava concretizar a sua união com o divino. Este facto, aliás, acontecia também durante a vida dos governantes, como se pode comprovar pela existência nesses lugares das chamadas “janelas de aparição”, nomeadamente em Medinet Habu, e que eram utilizadas pelos mesmos durante estas festividades. Cf. Cintia Alfieri GAMA, “A Bela Festa do Vale”, em FÁbio de Souza LESSA; Regina Maria da Cunha BUSTAMANTE (orgs.), *Memória e Festa*, p. 197; William MURNANE, *United with Eternity - A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*, Cairo, American University in Cairo Press, 1980, p. 25.

enormes recipientes com leite, que eram iluminados por archotes durante toda a noite, à semelhança das estrelas do firmamento, até serem apagados no dia seguinte pela manhã. Apenas o faraó, os sacerdotes e alguns iniciados podiam assistir à navegação ritual da barca no lago iluminado¹⁷⁶.

Durante tempo em que Amon ficava no templo, os habitantes de *Uaset* e os peregrinos de outras regiões esperavam para poder tomar parte nas festividades, já que lhe estava interdita a entrada no recinto sagrado. Normalmente, em cada festividade religiosa, chegava uma altura em que os seus participantes tinham de procurar um local para descansar, improvisar possivelmente um banco com pedras, puxar dos seus cestos com comida, esticar as esteiras e colocar-lhes em cima algumas das “iguarias” distribuídas pelos sacerdotes ou as que teriam preparado durante a véspera, a fim de recuperarem as forças e conviverem entre si. Ora, na Bela Festa do Vale isso também acontecia, mas os crentes contariam ali com a companhia dos seus familiares falecidos, pois as pessoas dirigiam-se individualmente ou acompanhadas pelos membros da sua família até aos túmulos onde jaziam os seus mortos e organizavam uma festa nesse espaço, com música, comida e bastante bebida¹⁷⁷.

Quem participava nessa festa, procurava fazê-lo sempre da maneira mais animada possível. Eram muitas as pessoas que ingeriam grandes quantidades de bebidas alcoólicas (geralmente cerveja) até ficarem totalmente ébrias. O seu estado de embriaguez chegava mesmo a atingir a semi-inconsciência e transmitia aos convivas a sensação de estarem mais próximos dos seus entes queridos e dos deuses, já que o êxtase alcoólico era apreciado e valorizado como símbolo de manifestação divina¹⁷⁸.

Após a refeição partilhada, os peregrinos juntavam-se em pequenos grupos e entoavam diversos hinos religiosos, faziam oferendas aos seus mortos, cantavam e dançavam. Para além das suas melhores vestimentas (túnicas feitas de linho), as pessoas que participavam na festividade usavam colares feitos com pétalas de flores, que simbolizavam a regeneração dos mortos e da Natureza.

¹⁷⁶ Cf. Georges FOUCART, “Études thébaines - La Belle Fête de la Vallée”, p. 7.

¹⁷⁷ Cf. William MURNANE, *The Penguin Guide to Ancient Egypt*, New York, Penguin Books, 1983, p. 75.

¹⁷⁸ Cf. Joachim WILLEITNER, “Festas dos Reis e dos Deuses”, em Regine SCHULZ; Mattias SEIDEL (orgs.), *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 456; José Nunes CARREIRA, *Literatura do Egipto Antigo*, p. 141.

No dia seguinte, retomava-se a procissão: as estátuas da tríade tebana e as suas respectivas barcas deixavam a margem ocidental e iniciavam o seu regresso a casa, na parte oriental. A acompanhá-las não podiam faltar, mais uma vez, os grupos de dançarinas que executavam belas danças acrobáticas, ao som da melodia de harpas tocadas por homens e de sistros tocados pelos conjuntos femininos (cf. Fig. 50).

Graças à realização desta festividade, todo o Egipto ficava devidamente preparado, sob a protecção especial de Amon, para enfrentar as dificuldades do início de um novo ano.

2. Religiosidade pessoal e comunhão com os mortos

Alternando o ciclo anual de trabalho árduo e a frugalidade diária com o descanso e a embriaguez dos sentidos, a Bela Festa do Vale era um acontecimento por excelência e constituía uma metáfora da crença na vida para além da morte que era partilhada pelos membros da sociedade egípcia.

Conforme aludimos no ponto anterior, uma vez formado o cortejo, iniciava-se a procissão com a navegação pelo Nilo de oriente para ocidente. Esta parte do percurso era um dos actos mais importantes da festa. Não se tratava de uma simples travessia de barco, por ser uma viagem mais cómoda ou rápida; a impressionante procissão fluvial estava carregada de todo um forte simbolismo solar, estando os deuses de *Uaset* e o próprio faraó ligados directamente ao deus Ré, fonte de calor, luz e vida¹⁷⁹.

Pelo caminho, a estátua de Amon-Ré recebia várias libações com água sagrada para ficar devidamente purificada. Esta purificação ritual seria extensível também aos defuntos, que tinham um lugar importante nesta festividade, como se pode ver pela inscrição que se encontra no chamado *vaso de Osiruro*, que está actualmente no Museu do Louvre e que diz:

¹⁷⁹ Percebe-se aqui também a importância desta festa para a realeza egípcia, pois à semelhança dos faraós defuntos, o faraó reinante assegurava igualmente um destino solar no Além e garantia a estabilidade para o Egipto. Cf. Cintia Alfieri GAMA, “A Bela Festa do Vale”, em FÁbio de Souza LESSA; Regina Maria da Cunha BUSTAMANTE (orgs.), *Memória e Festa*, p. 197; Georges FOUCART, “Études thébaines - La Belle Fête de la Vallée”, pp. 109-110.

*Tu recebes a tua purificação de água sagrada das mãos do teu filho, no momento do décimo dia, quando vem de barco a divina purificação em Uaset ocidental para a efusão de água sagrada, nos territórios funerários de Medinet Habu, diante do Pai dos Pais*¹⁸⁰.

Lembremo-nos que não era apenas a imagem peregrina de Amon-Ré que visitava os templos funerários reais. Os crentes comuns cruzavam igualmente a margem ocidental para ir limpar e adornar os túmulos dos seus familiares, pois as necrópoles dos nobres e os locais de enterramento dos membros do povo também eram visitados. Do mesmo modo que os faraós honravam os seus antecessores, os habitantes de *Uaset* vestiam as suas melhores roupas e colocavam os adornos mais bonitos com o intuito de homenagear os seus antepassados. Neste festival, o mundo dos vivos e o dos mortos uniam-se quase que literalmente.

Como sabemos, a religião egípcia foi fundada sobre a crença na continuação da vida no Além. Apesar do receio de uma possível vitória do Caos sobre a Ordem assombrar um pouco a vida dos antigos Egípcios, as suas crenças religiosas não eram caracterizadas pela angústia e medo, mas sim pela alegria, festividade e dança.

A julgar pelas inúmeras provas arqueológicas fornecidas por diversas escavações realizadas desde o século XIX até à presente data, é fácil presumir que muitos dos Egípcios acreditavam verdadeiramente numa vida após a morte. Ao contrário do Homem actual, os habitantes do Nilo encaravam o seu fim de uma maneira diferente, considerando-o não como um mal em si, mas antes como uma passagem para outra existência mais feliz, eterna e passada ao lado dos seus deuses.

Ao representar algo necessário para atingir uma nova vida, a morte, apesar de causar sempre dor nos que ficavam (parentes e amigos), não gerava sentimentos de medo e recusa. Seria, pois, uma visão claramente optimista que entendia o corpo (*khet*) como um

¹⁸⁰ *Apud* Georges FOUCART, “Études thébaines - La Belle Fête de la Vallée”, p. 111.

mero suporte material para os princípios vitais (*ba*, *ka* e *akh*)¹⁸¹ e que não podia ficar nunca sem a protecção e cuidado constante dos vivos¹⁸².

As atitudes perante o fim desta vida seriam obviamente diferentes segundo os estratos sociais, as épocas e as regiões, não sendo possível destringir, neste trabalho, todas as variantes que existiam. No entanto, acreditamos que podemos referir que a atitude da população egípcia a este respeito seria geralmente mais “natural” por resultar de um contacto íntimo e permanente com os ciclos da vida e da Natureza.

Devido ao facto de a religião egípcia estar mais preocupada com o culto do que propriamente com a doutrina, esta só pôde manter-se, durante tantos séculos, através da procura constante dos seus adeptos por meio de novas interpretações. Então, apesar da rigidez e exclusividade dos rituais praticados nos templos, conseguiu adaptar-se às necessidades dos tempos e dos adoradores particulares¹⁸³.

O culto que era celebrado no interior dos templos egípcios não correspondia bem a essa aspiração popular, pois embora o povo pudesse participar nas aclamações colectivas em honra dos deuses, nos pátios dos templos durante os grandes festivais, o essencial decorria sempre no lugar recôndito que estava reservado ao faraó e aos restantes sacerdotes. Como diz Pedro de Abreu Malheiro: “A vivência da comunicação com a divindade, sentida com angústia pessoal, dificilmente se poderia coadunar com os ritos oficiais. É uma verdade, note-se, atestada por toda a história das religiões”¹⁸⁴.

¹⁸¹ Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 52-53.

¹⁸² Os antigos Egípcios utilizavam vários eufemismos para se referirem à morte. Não existia propriamente uma separação entre “mundo dos vivos” e o “mundo dos mortos”, ambos faziam parte de uma mesma comunidade. Os mortos não eram excluídos da sociedade e podiam até intervir activamente em questões dos vivos, a pedido dos próprios, conforme se pode observar pelas cartas que os Egípcios escreviam aos seus falecidos. Cf. Serge SAUNERON, “Mort”, em Georges POSENER (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp. 176-177; Sergio DONADONI, “O Morto”, em Sergio DONADONI (dir.), *O Homem Egípcio*, pp. 233-235; Luís Manuel de ARAÚJO, “Meios de comunicação no Antigo Egipto”, em *Anais*, 3-4, Lisboa, 1996-1997, pp. 39-68.

¹⁸³ De facto, os sacerdotes das várias divindades pertenciam a um corpo de Estado formado por especialistas do sagrado e não por um conjunto de crentes com obrigação de defender dogmas ou difundir uma fé religiosa. Tal como eram os militares ou os escribas, os sacerdotes eram funcionários e não praticavam o proselitismo. Cf. Veronica IONS, *Egipto*, p. 126.

¹⁸⁴ Pedro de Abreu MALHEIRO, “A era dos Ramsés - apogeu da piedade pessoal”, em *Cadmo*, 15, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2005, p. 152.

Mesmo quando os deuses egípcios eram trazidos dos seus santuários em procissão, as suas imagens não deixavam de ficar dentro dos sacrários portáteis das respectivas barcas¹⁸⁵. Deste modo, no antigo Egipto a intimidade com um deus transcendente foi mais perceptível na “religiosidade popular” do que propriamente nas especulações teológicas elaboradas pela elite dos sacerdotes. Este facto traduziu-se numa verdade para muitos dos crentes e transpareceu em inúmeros textos, como nos revela o sábio Ani¹⁸⁶:

*Observa a festa do teu deus,
repete-a na sua estação.
Deus zanga-se se é negligenciado*¹⁸⁷.

Este pressuposto era válido para todas as festividades, embora fosse mais óbvio, em nossa opinião, na Bela Festa do Vale, onde os membros do povo, porque lhes estava interdita a entrada nos templos, procuravam prolongar a festa através do culto aos seus familiares falecidos, mediante a participação numa refeição comunitária e na realização de uma vigília nocturna. Aliás, as práticas populares de honrar os mortos no seu túmulo, espelhavam as próprias celebrações oficiais praticadas nos templos funerários pelos membros do clero em benefício dos faraós¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Salvo algumas raras excepções, como no caso do deus Min, que ao contrário das restantes procissões egípcias, nas quais as estátuas das divindades se encontravam cobertas por cortinas brancas, Min ficava exposto aos olhares de toda a gente, tendo os sacerdotes que carregavam a barca de estarem tapados por um toldo decorado com os nomes dos reis. E isso acontecia porque a sua estátua era, por si só, uma representação poderosa da fertilidade da Terra. Este grande festival ficou conhecido pela “Chegada de Min” e tinha lugar logo no início da estação de *Chemu*, na época das colheitas. Uma vez que estas últimas eram um acontecimento central na vida da maioria da população egípcia, celebravam-se com bastante pompa e circunstância nos mais importantes centros de culto como *Kebet*, ou Luxor ou de uma forma mais modesta nas comunidades agrícolas que tinham menos recursos económicos. Símbolo de virilidade e procriação, o touro branco estava consagrado ao deus Min e era conduzido à frente do seu cortejo, onde participavam os membros da família real, sacerdotes, assistentes, músicos e soldados. Ao contrário de outras celebrações, estas podiam contar com a presença de leigos. Cf. Henri FRANKFORT, *Reyes y dioses – Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, pp. 186-190; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 306 -312; Veronica IONS, *Egipto*, p. 108; Maire-Francine MOENS, “The Procession of the God Min to the *htjw*-Garden” em SAK, 12, 1985, pp. 61-73.

¹⁸⁶ Cf. José Nunes CARREIRA, *Literatura do Egipto Antigo*, p. 145.

¹⁸⁷ “Ani 3, 3”, *Ibidem*.

¹⁸⁸ Cf. Anthony SPALINGER, “The limitations of formal ancient Egyptian religion”, em *JNES*, 57, 1998, p. 251.

Estas e outras práticas não eram só uma expressão de “religiosidade popular”, mas também de convívio social, descontração, alegria comunicativa e até, de certa maneira, uma imagem colectiva da maneira de ser do povo egípcio¹⁸⁹.

Devido às suas crenças religiosas, seria normal que cada família egípcia quisesse que os seus membros já falecidos pudessem beneficiar das bênçãos concedidas pela presença dos deuses. Muitas delas levavam consigo pequenas imagens dos seus entes queridos ao longo do caminho processional. Estas imagens regressavam depois ao seu túmulo para que o *ka* dos falecidos pudesse participar no banquete festivo¹⁹⁰. Do mesmo modo, as flores e a comida que eram oferecidas aos deuses, e que ficavam “bentas” pela essência divina, seriam levadas também para o túmulo para benefício dos seus parentes desaparecidos¹⁹¹.

A Bela Festa do Vale era, então, sob todas as formas, não só um evento grandioso, uma “bela festa” (*pa heb nefer*), mas a confirmação cíclica da união entre a comunidade dos vivos e os habitantes do Além, entre o faraó e os deuses.

¹⁸⁹ Deve salientar-se que os chamados casos de “piedade pessoal” não diziam respeito apenas aos membros mais simples do povo. Abrangiam igualmente diversos tipos de funcionários e diferentes escalões da hierarquia social, mantendo-se como prática corrente até ao Período Ptolomaico. Veja-se o caso ilustrativo dos numerosos *graffitis* encontrados no templo de Khonsu, em *Uaset*. Os primeiros egiptólogos que os estudaram pensaram que se tratava da obra de peregrinos que aí afluíam por altura dos grandes festivais e que, à semelhança de muitos dos turistas e crentes actuais, gostariam de deixar uma marca da sua passagem em lugares importantes. Apesar de ser bastante plausível, esta hipótese encontra-se hoje totalmente afastada, pois já se descobriram provas suficientes para a refutar, devendo tais práticas ser atribuídas ao próprio pessoal do templo. De facto, os *graffiti* pertenciam a sacerdotes do baixo clero (nomeadamente a sacerdotes *uebu*), que tentavam manter-se próximos do seu deus adorado mediante a escrita de desenhos nas paredes, chão e terraço do próprio templo. Cf. Helen JACQUET-GORDON, *The Graffiti on the Khonsu Temple Roof at Karnak - A Manifestation of Personal Piety*, Volume 3, Chicago, Oriental Institute Publications, 2003, pp. 3- 8; Harold Idris BELL, “Popular religion in Graeco-Roman Egypt”, em *JEA*, 34, 1948, pp. 82-97.

¹⁹⁰ Cf. Claas Jouco BLEEKER, *Egyptian festivals - Enactments of religious renewal*, p. 36.

¹⁹¹ Cf. Alberto SILIOTTI, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban Necropolises and Temples*, p. 111.

CAPÍTULO QUINTO

OS FESTIVAIS DE KHOIAK DE MÊNFIIS E ABIDO

1. Localização geográfica e espaços de culto

Osíris, deus dos mortos e da eternidade, foi uma das figuras mais populares e poderosas da religião egípcia. Era representado normalmente com os braços cruzados, envolto em ligaduras, em atitude mumiforme, com a coroa branca *hedjet*, do Alto Egito, e empunhando os ceptros *hekat* e *nekhakha* nas mãos, junto ao peito. Uma vez encontrase de pé e noutras sentado num trono com a coroa branca *atef* ladeada por duas plumas de avestruz. Estes conjuntos de símbolos ligam-no directamente ao poder de que o deus se encontra investido como soberano do Mundo dos Mortos.

Depois de um início modesto, o seu culto difundiu-se um pouco por todas as regiões do Egito, tendo Abido (*Abdju*) e Busíris (*Djedu*) permanecido ao longo da história egípcia como importantes locais de adoração. Pela sua ligação com a mitologia, ambas as localidades eram lugares onde os antigos Egípcios desde a Época Pré-dinástica procuravam ir em peregrinação pelo menos uma vez na vida¹⁹².

Osíris era oriundo de Busíris, nome que significa “Lugar de Osíris” (*Bu-Usir*) ou “Casa de Osíris” (*Per-Usir*), uma localidade situada na região central do Delta do Nilo (Baixo Egito). Foi um dos principais centros de culto a este deus, o que fazia com que este detivesse por isso, entre outros, o título de “Senhor de *Djedu*” (*Neb-Djedu*)¹⁹³. Osíris teria ali substituído uma divindade local de nome Andjeti, tendo para o efeito herdado os

¹⁹² Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 114; Aude Gros de BELER, *Os Faraós*, p. 50.

¹⁹³ *Iunu* foi inicialmente o centro do culto de Osíris, mas este foi mais tarde transferido para estes dois locais. No entanto, todos eles reclamavam possuir uma das parcelas do corpo do deus. Deste modo, acreditava-se que em *Abdju* se encontrava a cabeça; em *Djedu* a coluna vertebral; em Heracleópolis (*Neninesut*), diversas partes, como as duas pernas, entre outros locais e partes corporais. Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, pp. 124-125.

seus atributos e insígnias¹⁹⁴, já que seria inicialmente apenas um deus da fertilidade, cuja principal função consistia em garantir boas colheitas aos seus adoradores, personificando o ciclo da vegetação e as águas do Nilo.

A cidade de *Abdju* foi construída na margem ocidental do Nilo, na orla do deserto. À semelhança de outros centros urbanos, como *Uaset*, *Abdju* foi uma das mais importantes cidades durante a XIX dinastia. Reúne vestígios de praticamente todos os períodos da história egípcia. É ali que se situam os túmulos dos reis da I dinastia (3000-2800), embora alguns egiptólogos ainda debatam sobre se estas construções seriam verdadeiros túmulos reais ou apenas cenotáfios¹⁹⁵.

Devido ao facto de acreditarem que Osíris tinha morrido e ressuscitado, os antigos Egípcios procuravam estar o mais próximo possível do seu deus de eleição, não sendo de estranhar que os mais abastados enviassem os seus corpos para *Abdju*, onde eram mumificados e se procedia à “cerimónia da abertura da boca”, que era executada numa tentativa de os unir a Osíris na Eternidade. Mesmo que não tivessem posses, caso fossem em peregrinação a *Abdju*, os peregrinos tinham sempre a possibilidade de colocar lá uma estela, coisa que se fez inúmeras vezes ao longo dos anos¹⁹⁶. Houve também quem, para além da colocação de estelas funerárias, mandasse pintar no túmulo cenas alusivas à sua caminhada espiritual¹⁹⁷.

¹⁹⁴ Andjeti, cujo nome significa “O de Andjet” (Busíris), foi uma antiga divindade que vem mencionada também nos *Textos das Pirâmides* e que estava relacionada com a procriação e o culto funerário. Cf. Mary BARNETT, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, London, Brockhampton Press, 1996, p. 58; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 143-144.

¹⁹⁵ Escavações mais recentes, que decorreram sob a direcção dos técnicos do Instituto Arqueológico Alemão, revelaram que os faraós das primeiras dinastias foram sepultados nesse local. Segundo esses dados, foi apenas perto do ano de 2750 a. C. que *Abdju* deixou de ser o lugar de sepultamento real. Cf. Jean YOYOTTE, “Abydos”, em Georges POSENER, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp. 1-2; Luís Manuel de ARAÚJO, “Abido”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 21-22; Dietrich WILDUNG, *O Egipto – Da Pré-História aos Romanos*, p. 26; Barry KEMP, “Abydos and the Royal Tombs of the First Dynasty”, em *JEA*, 52, 1966, pp. 13-22; Aude Gros de BELER, *Os Faraós*, p. 110. Sobre o culto a Osíris efectuado pelos faraós das primeiras dinastias veja-se a obra de David O’CONNOR, *Abydos - Egypt's First Pharaoh and the Cult of Osiris*, London, Thames and Hudson, 2009.

¹⁹⁶ O estudo destes objectos demonstrou que nem todas as pessoas realizavam verdadeiramente essa viagem, mas que era hábito encomendar a um parente ou amigo que se fizesse a gravação numa oficina instalada no local. Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*, p. 126.

¹⁹⁷ Cf. Youri VOLOKHINE, “Les Déplacements Pieux en Égypte Pharaonique – Sites et Pratiques Cultuelles”, em David FRANKFURTER (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in late Antique Egypt*, pp. 72-74.

O monumento religioso mais importante de *Abdju* consiste num enorme templo com um formato em “L” invertido, cuja construção foi iniciada por ordem do faraó Seti I e terminada pelo seu sucessor, Ramsés II. Devido ao facto de esta cidade ter sido bastante desprezada na Época de Amarna, Seti I procurou reparar esse sacrilégio e ordenou a edificação de um templo que se situasse no caminho processional, perto da “escada do grande deus”, que ia desde o templo de Osíris até ao seu suposto túmulo em Umm el-Gaab¹⁹⁸.

O templo propriamente dito, é composto por sete “capelas” dedicadas aos deuses: Hórus, Ísis, Osíris, Amon-Ré, Ptah, Ré-Horakthi e ao próprio faraó Seti I, que foi também divinizado¹⁹⁹. Cada uma das sete divisões continha a estátua sagrada da respectiva divindade, a quem os sacerdotes oficiavam todos os dias.

A entrada neste espaço sagrado fazia-se através de dois pátios que conduziam a duas salas hipostilas respectivamente. Os relevos da primeira sala hipostila, concluídos no tempo de Ramsés II, foram executados de forma um tanto grosseira. Já os relevos da segunda sala hipostila, mais escura, nunca foram concluídos, pois Seti I faleceu durante a decoração desta parte do templo. Na parede da direita, o faraó é representado a fazer oferendas a Osíris, na presença de várias divindades. Todo este complexo do santuário pretendia demonstrar o reconhecimento do faraó pelos deuses, que o levava ao interior do templo como o “Unificador dos dois Reinos”.

Uma porta situada próximo deste santuário conduz à sala de Ptah-Sokar e Nefertum²⁰⁰, com duas capelas. À direita, na capela de Ptah-Sokar, Osíris está representado a segurar no seu falo. Ísis flutua sobre ele, sob a forma de falcão, com o objectivo de conceberem um filho. Pela outra porta chega-se à chamada *Galeria dos Reis*, onde se encontra a denominada *Lista Real de Abido*, constituída por setenta e seis cartelas em dois registos, que traça a ascendência de Seti I até Menés, mas omite os faraós do Segundo Período Intermediário e os posteriores a Amenhotep III, como Akhenaton e

¹⁹⁸ Cf. Erik HORNUNG, *History of Ancient Egypt*, p. 108.

¹⁹⁹ Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 117.

²⁰⁰ Divindade conetada com a criação, fertilidade e nascimento. Nefertum seria um dos 42 juízes do Tribunal de Osíris. Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 287-291.

Tutankhamon²⁰¹. A galeria dá acesso a um conjunto de armazéns, que eram utilizados provavelmente quando o faraó visitava o local durante as grandes festividades. Nestes armazéns guardavam-se diversos utensílios para as procissões, como os enormes leques, vasos para aspersões, entre outros objectos do culto²⁰².

Por detrás do templo de Seti I, encontra-se o famoso *Osireum*, que é uma estrutura magnífica construída debaixo do nível do solo e que impressiona devido aos seus enormes blocos de granito²⁰³. O *Osireum* foi considerado pelo famoso egiptólogo Flinders Petrie como sendo um dos túmulos simbólicos de Osíris, uma vez que não se trata nem de um templo funerário, nem de um templo de culto, mas sim de um cenotáfio. As suas paredes encontram-se repletas de textos e imagens que fazem parte do *Livro dos Mortos*, do *Livro das Portas* e do *Livro das Cavernas*²⁰⁴, bem como a conhecida representação cosmológica da deusa Nut (o Céu) dobrada sobre Geb (a Terra).

Quase todos estes templos serviram não só para o culto dos deuses, mas também para o culto do faraó morto, que à semelhança de Osíris também se tornava num deus²⁰⁵. No Império Antigo, apenas os faraós eram iniciados para a vida futura. Ao morrer, convertiam-se em Osíris e o seu descendente passava a encarnar o novo Hórus, como administrador da ordem (*maet*) estabelecida pelos deuses. Posteriormente, os ritos funerários foram estendidos aos dignitários reais, que passaram a ser enterrados perto do seu faraó²⁰⁶.

²⁰¹ Cf. Kenneth Anderson KITCHEN, *Ancient Orient and Old Testament*, London, Inter-Varsity Press, 1966, p. 36; Peter CLAYTON, *Chronicle of the Pharaohs – The Reign-by-Reign Records of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*, p. 11.

²⁰² Cf. Katherine EATON, *The ritual functions of processional equipment in the temple of Seti I at Abydos*, New-York, New-York University Press, 2004, p. 25.

²⁰³ Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 116; Luís Manuel de ARAÚJO, “Abido”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), em *DAE*, p. 21.

²⁰⁴ Trata-se de uma colecção de textos religiosos. Datado do tempo do Império Novo, o *Livro das Portas* possui uma temática semelhante à que se encontra no *Livro dos Mortos*, sobre o qual já falámos anteriormente. Já o *Livro das Cavernas* contém algumas das descrições mais precisas sobre os inúmeros perigos que supostamente existiam no Mundo dos Mortos, descrevendo-o como um lugar de aniquilação, onde o deus Ré castigava com a condenação eterna todos os inimigos de Osíris.

²⁰⁵ Ramsés II também construiu o seu próprio templo em *Abdu*, que se encontra localizado a noroeste do templo erigido pelo seu pai. Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 117.

²⁰⁶ Durante a crise política do Primeiro Período Intermédio e no Império Médio, a figura sagrada do deus Osíris ocupou o centro das preocupações éticas e religiosas das mentes egípcias. Numa época de grande instabilidade política, questionou-se o sentido da vida e da morte e no fim desse período (c. 2200) deu-se a democratização, ou melhor a “demotização”, do *ba*. Ao lado dos conceitos tradicionais apareceu uma nova

Como aconteceu com Andjeti, a medida que a sua importância aumentava, Osíris continuou a assimilar algumas das características de outros deuses, chegando mesmo a substituí-los totalmente: em *Adbju*, usurpou a identidade e o culto de Khentimentiu, “O Primeiro dos Ocidentais” (*Hnty-imntyw*), que era um deus dos mortos e soberano das necrópoles, e adoptou em Mênfis as características funerárias de uma antiga divindade chamada Sokar²⁰⁷.

A morte e ressurreição do deus Osíris encontram-se ligadas intimamente à vida religiosa, política e sócio-económica do Egipto. Este facto traduziu-se, por exemplo, na pompa colocada na realização anual de um grande festival, durante o qual a sua barca sagrada era levada em procissão para celebrar a vitória do deus sobre os seus inimigos. Posteriormente, quase no início do Império Novo, juntou-se o festival de Osíris com o de Sokar, que se realizava todos os anos em Mênfis.

2. O festival de Sokar, protótipo do festival de Osíris

Situada na charneira entre o Norte e o Sul, Mênfis foi uma das maiores cidades do antigo Egipto. Desde a unificação do país até ao Império Médio permaneceu o coração da vida económica e administrativa egípcia. O seu enorme porto, denominado o da “Boa saída” ou da “Bela Viagem” (*Peru-nefer*,) foi dos mais movimentados da Antiguidade e contribuiu bastante para o ambiente cosmopolita que se vivia na região durante a época faraónica. Os antigos Egípcios conheciam esta cidade como “O Muro Branco” (*Ieneb Hedj*)²⁰⁸.

concepção de *ba* com capacidade de “subir” ao Além pelos seus próprios meios. No entanto, continuou a valer que cada homem se podia tornar imortal na condição de rei ou deus. Cf. José Nunes CARREIRA, *Mito, Mundo e Monoteísmo*, p. 125.

²⁰⁷ Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 152.

²⁰⁸ A palavra “Mênfis” deriva da expressão egípcia *Men-nefer*, que significa “estável e belo” e designava o complexo de Pepi II (2278-2184), que se situa na região meridional de Sakara. No entanto, na fase tardia do Império Antigo, a expressão acabou primeiro por se estender ao bairro da cidade (talvez devido ao gesso branco que cobria os seus edifícios de adobe) e depois à própria urbe, que se tornou na capital do país, tendo sido adoptada pelos Gregos como Μεμφίς. O período de tempo em que esta cidade foi capital do Império Antigo ficou conhecido em sua homenagem como Período Menfita. Mais tarde, nos Impérios Médio e Novo (com excepção do reinado de Horemheb) perdeu este privilégio em detrimento de cidades como *Neninesut*,

Em *Ieneb Hedj*, Sokar partilhava a sua residência com o deus criador Ptah, onde os sacerdotes de ambos lhes prestavam culto no mesmo templo. Essa proximidade fez com que durante a V dinastia surgisse um deus sincrético denominado Ptah-Sokar, que se encontrava ligado à fertilidade do solo e ao contexto funerário²⁰⁹.

Em comparação com outros deuses do antigo Egipto, como Amon ou Ré, sabe-se ainda muito pouco sobre Sokar. O seu nome aparece em escritos antigos (nomeadamente nos *Textos das Pirâmides* e na *Pedra de Palermo* onde se encontra associado a determinados objectos e centros de culto²¹⁰). Sokar é representado com corpo humano e cabeça de falcão, o que pode originar alguma confusão dada a semelhança com outras divindades, tais como Hórus. Para além da configuração mumiforme, da cabeleira tripartida e do colar *usekh*, usados normalmente na representação de divindades funerárias, este deus possuía ainda chifres retorcidos sobre a coroa *atef*²¹¹.

Sokar foi muito possivelmente uma divindade ctónica, ou seja, estaria associado ao Mundo dos Mortos. Esta particularidade é, sem dúvida, importante para o nosso estudo, pois era também uma área com a qual Osíris ficou intimamente relacionado após o seu aparecimento no final do Império Antigo. Aliás, foi a partir desta altura que se começou a

Khemenu (Hermópolis) e *Uaset*, embora mantivesse sempre uma posição relevante ao longo da história egípcia. Sabe-se que a antiga Mênfis se localizava perto da escarpa oeste, a cerca de três quilómetros para noroeste da cidade do Império Médio e que o núcleo da cidade do Império Novo se encontra a leste da anterior. A urbe deslocou-se acompanhando o rio, de oeste para leste, devido às cheias periódicas e à necessidade que os Egípcios tiveram de recuperar as zonas da margem oeste para instalação de templos, dos quais se podem encontrar hoje ainda inúmeros vestígios. Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 134; Rogério Ferreira de SOUSA, “A colecção egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto - a estatueta de Ptah-Sokar-Osiris”, em *HISTÓRIA*, 8, 2007, pp. 389-390; Peter CLAYTON, *Chronique des Pharaons*, p. 66; Stephen HARVEY; Melinda HARTWIG, *Gods of Ancient Memphis*, Memphis, University of Memphis, 2001, p. 7. Sobre a história desta importante cidade veja-se igualmente José das Candeias SALES, “Mênfis, a cidade do ‘Muro Branco’ - centro político-teológico do Egipto antigo”, em *A Cidade – Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.

²⁰⁹ Ptah, o patrono de *Ieneb Hedj*, personificava a cidade dos vivos e a terra fértil, ao passo que Sokar, divindade tutelar da necrópole de Sakara, era o deus do deserto e do Além. Cf. Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, pp. 163-169; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p.274-282; 347.

²¹⁰ Supôs-se tradicionalmente que a necrópole de Sakara, que se encontra próximo de Mênfis, recebeu o seu nome do deus Sokar. No entanto, hoje em dia acredita-se que o nome deriva do de uma tribo berbere local, os Beni Sokar.

²¹¹ Cf. Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, pp. 170-172; Veronica IONS, *Egipto*, p. 114; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 346-350.

instalar alguma “confusão” entre os dois deuses, quando a identidade de Sokar se foi tornando indistinta de Osíris²¹².

Com o advento do Império Novo, misturaram-se os atributos de Sokar com os de Osíris e Ptah e formou-se Ptah-Sokar-Osíris, uma divindade sincrética que zelava pela segurança e bem-estar dos defuntos no seu túmulo. Esta função profiláctica encontra-se em vários elementos simbólicos que fazem parte de objectos religiosos manufacturados na altura e que se encontram agora expostos em diversos museus e locais arqueológicos²¹³.

Era no fim do mês de *Khoiak*²¹⁴, quando por fim as águas se retiravam, que a vida retomava o seu curso e a vegetação renascia. Este acontecimento natural, considerado como miraculoso pelos antigos Egípcios, fornecia um cenário idílico para a realização de festivais que celebrassem a fertilidade da Terra. Deste modo, decorria todos os anos em *Ieneb Hedj* uma importante celebração que se julga ter rivalizado com a própria Festa de Opet, em *Uaset*. Tratava-se de uma grande festividade dedicada ao deus Sokar, que tinha início no dia 25 do referido mês.

²¹² No Império Médio, ou possivelmente um pouco antes, Sokar ainda detinha um papel importante na cerimónia da abertura da boca. Podem ver-se ainda resquícios do antigo estatuto de Sokar, enquanto deus do Mundo dos Mortos, num conjunto de textos conhecidos como o *Livro da Am-duat*. Neste documento religioso, o mundo está associado às doze horas da noite, através das quais o deus Ré tem de viajar na sua barca solar para poder voltar a nascer de novo pela manhã. Durante essas duas horas, vê-se o deus Ré, não a atravessar a água na sua barca, mas a fazer com que esta seja arrastada sobre as areias da quarta e quinta hora da Duat. Por isso, parece-nos que, no domínio de Sokar, Ré não tinha qualquer autoridade, sendo capaz apenas de contornar o “reino da escuridão” sem o atravessar verdadeiramente. Este facto é demonstrado também pelos constantes pedidos de ajuda feitos a Ré pelos *bau* dos mortos que se encontravam nesse lugar tenebroso e não encontram eco no deus Sol. Na quarta hora e na quinta hora desta viagem pelo Mundo dos Mortos, encontra-se o reino de Sokar, representado em cenas invulgares. Um bom exemplo desta iconografia encontra-se no túmulo do faraó Tutmés III, no Vale dos Reis (KV 34). Cf. Alberto SILIOTTI, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban Necropolises and Temples*, pp. 30-31; Nicholas REEVES; Richard WILKINSON, *The Complete Valley of the Kings*, pp. 96-99.

²¹³ A presença de Osíris veio reforçar a natureza funerária de Ptah-Sokar, senhor da necrópole menfita. A união dessas três divindades num único deus resultou num poderoso agente do ciclo regenerativo, no qual Ptah representa a criação, Sokar a metamorfose e Osíris a ressurreição. Nas imagens, ele aparece de diversas formas, podendo ser caracterizado como uma mistura de todos os deuses ou ter uma maior ênfase nas características que pertenciam originalmente a um dos três deuses. Às vezes ele pode aparecer no mesmo local de diferentes formas, como no caso do templo de Séti I em *Abdju* ou no túmulo de Pachedu (TT3) em Deir el-Medina. Ali sobre a passagem para o recinto principal temos a imagem de um filho de Pachedu ajoelhado a fazer oferendas para o deus Ptah-Sokar-Osíris que se encontra na forma de um falcão com as asas estendidas sobre uma barca. Também no túmulo de Ramsés III (KV 11) existe uma representação deste faraó a oferecer incenso e a fazer libações a várias divindades, sendo uma delas Ptah-Sokar-Osíris. Cf. Nicholas REEVES; Richard WILKINSON, *The Complete Valley of the Kings*, pp. 159-161; Rogério Ferreira de SOUSA, “A colecção egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto - a estatueta de Ptah-Sokar-Osíris”, pp. 385-392.

²¹⁴ Tratava-se do mês de Outubro-Novembro, segundo o calendário gregoriano.

Existem provas da realização deste festival desde o Império Antigo, tendo sido mencionado, curiosamente, pela primeira vez em listas de festas privadas. Segundo a *Pedra de Palermo*, actualmente no Museu Arqueológico de Palermo, começou a realizar-se uma festa periódica conhecida a partir da I dinastia, que parece ter sido uma espécie de pré-celebração do grande festival de Sokar, descrito como “o primeiro da barca *Maati*”. Nas dinastias tardias, o Festival de Sokar tornar-se-ia num dos maiores acontecimentos de todo o Egipto.

As cenas do Festival de Sokar que estão representadas no templo de Medinet Habu constituem a fonte mais completa que se conhece sobre esse evento. Noutros templos e/ ou túmulos do mesmo período em Cheikh Abd el-Gurna - túmulo de Thiut (TT 45), túmulo de Neferhotep (TT 50) e o túmulo desconhecido, usurpado por Amenemonet (TT 158) - encontram-se apenas representações do faraó a puxar a barca de Sokar ou do morto a rezar com um colar de cebolas ao pescoço²¹⁵. Do mesmo modo, estas são também a primeira prova iconográfica²¹⁶ que se conhece da união entre o Festival de Sokar e o de Osíris, que se realizava em *Abdju*²¹⁷.

Graças ao trabalho de diversos egiptólogos, como Kenneth Anderson Kitchen, Gaballa Ali Gaballa ou Catherine Graindorge, que estudaram com algum pormenor estas cenas, podemos tentar compreender a importância dessa ocasião festiva que foi tão emblemática para os habitantes do País do Nilo.


Ao contrário de outras grandes festividades, como a Festa de Opet, onde predominavam a alegria e o júbilo, as cerimónias em honra de Sokar eram marcadas por sentimentos de tristeza e melancolia. Contudo, mesmo sendo realizado num clima taciturno, não se poupavam as despesas, já que as oferendas destinadas ao deus Sokar

²¹⁵ Os colares de cebolas tinham a função mágica de limpar e purificar a boca do morto. Cf. Catherine GRAINDORGE, “Les Oignons de Sokar”, em *RdE*, 43, 1992, p. 98.

²¹⁶ Isto acontecia porque já nos *Textos dos Sarcófagos* (CT 419, 439 e 557) se referia que o Festival de Sokar estava associado a Osíris: *Saudações a ti, Osíris, pai dos deuses, no teu agradável dia do Festival de Sokar! A população observa-te, todo o povo comum segue-te, todas as pessoas te adoram*. “Textos dos Sarcófagos 419”, em Paul BARGUET, *Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986, p. 289.

²¹⁷ No templo de Sêti I em *Abdju*, encontram-se representações do “puxar da barca” e três conjuntos de equipamentos processionais para Sokar e para Osíris. Mas a sua disposição, bem como todo o décor circundante, parecem indicar que os ritos realizados no festival de Sokar ainda eram independentes do Festival de Osíris durante o reinado deste faraó (1303-1289). Cf. Gaballa Ali GABALLA; Kenneth Anderson KITCHEN, “The Festival of Sokar”, em *Orientalia Lovaniesa Periódica*, 38, 1969, p. 30.

fluíam em grande quantidade e variedade. Da mesma maneira, a generosidade do seu clero também se fazia sentir entre a população que participava neste evento²¹⁸.

O deus Sokar era transportado na sua barca sagrada, a *Henu* (*Hnw*, ) , que era carregada aos ombros de dezasseis sacerdotes. Esta barca sagrada constitui um exemplo único na iconografia do antigo Egipto devido aos animais que a decoravam. De aparência semelhante às representações de embarcações do Período Pré-dinástico, consistia essencialmente numa barca processional de proa elevada que era colocada sobre uma espécie de trenó. A sua popa era adornada por três “remos” pequenos.

Dos acrescentos feitos durante o Império Novo, há que referir uma cabeça de touro (*Bos aegyptiacus*), colocada por detrás da cabeça de antílope (*Oryx beisa*), de cuja boca oscila uma corda ou corrente; um peixe *inet* (*Tilapia nilotica*) e seis aves, que podem ser de falcões (*Falco peregrinus*) ou mesmo andorinhas (*Hirundo transitiva* ou *Hirundo rustica savignii*) e que estão alinhadas em frente à cabine por cima dos remos, como se fossem a tripulação da barca *Henu*²¹⁹. Na parte central da embarcação ficava o oratório de Sokar, denominado *Chetaiet*, coberto por um véu ou um objecto cónico no cimo do qual se encontrava uma cabeça de falcão (cf. Figs. 51 a 53).

Apesar desta celebração anual ter início a 25 de *Khoiak*, o dia 26 era o dia mais importante do Festival de Sokar, o único que era feriado, estando os outros dias destinados apenas aos rituais que se praticavam no interior dos templos²²⁰. Como é óbvio, dado o

²¹⁸ Durante o reinado de Ramsés II, nos dez dias que durou um dos festivais desta divindade, foram distribuídos perto de sete mil e quatrocentos pães e mil trezentas e setenta e duas medidas de cerveja. Cf. Kenneth Anderson KITCHEN, *Ramsès II, le Pharaon Triomphant*, p. 235.

²¹⁹ Símbolo de força, virilidade e fecundidade, o touro estava associado a diversos deuses, como Min. Já o antílope era considerado pelos antigos Egípcios como uma criatura do deserto por excelência, que estava ligado ao mundo da noite, pois teria sido um destes mamíferos a esconder ou engolir o olho *udjat*. A partir do reinado de Amenhotep III, sacrificava-se um antílope e a sua cabeça era dada como uma oferenda a Sokar. Segundo Catherine Graindorge-Héreil, o casco da barca *Henu* era revestido com a pele dessa espécie animal. O peixe *inet*, que engoliu o falo de Osíris, também marcava aqui presença, tendo sido encontrados em diversos locais do Egipto, como *Ieneb Hedj* e *Abdju*, imensos amuletos de bronze com o formato destes animais. As aves também se encontram na barca solar durante a sua viagem nocturna, na qual têm a função de guiá-la e protegê-la dos inimigos de Ré, nomeadamente da grande serpente Apopis. Por outro lado, podem ser identificadas com os *bau* dos mortos, que se juntaram ao deus Sol. Cf. Catherine GRAINDORGE-HÉREIL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, vol. I, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1994, pp. 18-30; Jean VOYOTTE, “Bovins”, em Georges POSENER (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, pp. 37-39; Maria João SEGURO, “Andorinha”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, p. 70; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 125; 349.

²²⁰ Cf. Gaballa Ali GABALLA; Kenneth Anderson KITCHEN, “The Festival of Sokar”, p. 47.

secretismo das cerimónias, estes rituais não se encontram representados no templo de Medinet Habu, mas no exterior deste templo existe um calendário com uma lista de oferendas, para cada dia, que contém várias pistas que nos podem dar uma ideia de como estes se terão desenrolado.

Um dos rituais mais importantes consistia na preparação das chamadas “múmias-de-grãos”, pequenas estatuetas com o formato do deus Sokar ou de Khentimentiu. Estas preparavam-se recorrendo a uma mistura de grãos (trigo ou cevada) e terra que vinha com a cheia do Nilo, sendo regadas até que os grãos germinassem. O objectivo principal deste rito seria facilitar, mediante o recurso à magia imitativa, a fecundidade da Terra e obter assim boas colheitas. Tal como acontecia com Osíris, Sokar encarnava também nos cereais que germinavam no solo fértil, como se brotassem do próprio corpo do deus²²¹.

No final dava-se a parte pública do festival, quando o faraó seguia a barca *Henu* para contornar os muros do templo, ir com a barca até ao terraço do edifício ou fazer mesmo uma visita à necrópole. O primeiro circuito representaria possivelmente o rei morto que ia ao encontro do Céu e o segundo o seu assumir do papel de Hórus como governante da Terra. Esta cerimónia poderia estar também relacionada com um antigo ritual de entronização, destinado a ilustrar a unificação do Alto e do Baixo Egipto.

A grande procissão era supervisionada pelo faraó, ou por alguém importante que o substituísse, mas à sua frente iam sacerdotes com a típica pele de leopardo, que incensavam e faziam libações pelo caminho, bem como outro com uma espécie de bastão na mão, sendo todos eles acompanhados por músicos, bailarinas e pelas barcas das cinco outras divindades: Hathor, Uadjet, Chesmetet, Bastet e Sechemet. Estas eram seguidas por duas filas de sacerdotes com incenso, diversas oferendas e os porta-estandartes de Upuaut (um para o sul e outro para o norte), Khonsu, Tot, Nefertum e Hórus (cf. Fig. 54 a 55).

Por último, os dezasseis sacerdotes e o faraó puxavam a barca *Henu*, que era acompanhada por uma multidão em extâse (cf. Fig. 56)²²². As celebrações chegavam ao fim quando o faraó erguia um pilar *djed*, que era de início formado muito possivelmente


²²¹ Aliás, dois outros rituais ligados a Sokar, a lavra da terra e a criação de gado, parecem comprovar claramente as suas características de deus agrícola, da fertilidade e da criação das plantas. Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias - uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, p. 348.

²²² Cf. Catherine GRAINDORGE-HÉREIL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, vol. I, pp. 62-63.

por molhos de cereais atados entre si, em jeito de coluna, que simbolizava a estabilidade e a Ordem²²³.

Mais tarde, a assimilação de Sokar a Osíris fez com que muitos dos atributos e rituais que pertenciam ao primeiro passassem a ser associados a Osíris, tendo a sua imagem perdido gradualmente os seus contornos individuais. Depois dessa fusão, tornou-se mais difícil fazer a distinção entre o que pertencia a cada uma dessas divindades, como iremos de seguida constatar.

3. A barca *Nechemet* e a peregrinação a *Abdju*

A barca sagrada de Osíris tinha o nome de *Nechemet* (*nSmt*, ) e mediria aproximadamente o mesmo do que as de Sokar ou Khonsu (ambas com dezasseis carregadores). De aparência simples, possuía, tal como todas as outras, uma cabine-santuário ao centro, tendo como principal característica diferenciadora o facto das deusas gémeas Ísis e Néftis se encontrarem representadas, por vezes, na popa e na proa respectivamente. Nesses lugares de destaque, a cabeça de cada deusa acentava na extremidade de um caule de papiro²²⁴. Existia ainda o habitual par de lemes de cada lado da popa e um pequeno grupo de divindades a servir de tripulação.

As representações desta barca não eram tão comuns como as da tríade de Tebas, constando, porém, em várias estelas funerárias, tais como uma estela anónima que se encontra exposta no Museu de Belas-artes de Lyon (H 1379), na *Estela de Iouna* do Museu Britânico (ref. 1332) e na *Estela de Mès*, do Museu Georges Labite, em Toulouse (ref. 49269), e que, curiosamente, nenhuma das três tem as deusas gémeas na popa e na proa e sim apenas os caules de papiro²²⁵. De resto, pode observar-se a barca de Osíris nos baixo-

²²³ Cf. Joachim WILLEITNER, “Festas dos Reis e dos Deuses”, em Regine SCHULZ; Matthias SEIDEL, *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 457; Luís Manuel de ARAÚJO, “Sokar”, em Luís Manuel de ARAÚJO (dir.), *DAE*, pp. 794-795.

²²⁴ Cf. Gustave JÉQUIER, “Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne”, em *BIFAO*, 19, 1922, p. 53.

²²⁵ Cf. Marie-Christine LAVIER, “Les fêtes d’Osiris à Abydos – Au Moyen Empire et au Nouvel Empire”, em *Egypte, Afrique et Orient*, 10, 1998, pp. 27-31.

relevos do templo de Seti I (cf. Figs. 57-61).

Em *Abdju* realizava-se todos os anos, no quarto mês de *Akhet*, um festival em honra de Osíris, onde se fazia uma grande procissão para celebrar a vitória deste deus sobre os seus inimigos, na qual a barca *Nechemet*, à semelhança das suas congéneres anteriores, era transportada pelos membros do respectivo clero. Por se encontrar intimamente ligada à fertilidade da Terra e ao culto dos mortos, esta festividade decorria após a inundação (*Akhet*), na altura em que se começava a regenerar a Natureza e contava igualmente com a presença do faraó. Os seus rituais foram dos mais complexos e secretos do antigo Egipto e estavam relacionados com os próprios “mistérios” (*chetau*) da criação e da vida no Além²²⁶.

Realizado desde o Império Médio até à altura da ocupação romana, o festival de Osíris não permaneceu sempre o mesmo, tendo crescido e adquirido novos elementos e significados ao longo dos séculos. Dada a quantidade e disparidade de informações provenientes de fontes de vários períodos, não podemos reproduzir aqui com exactidão todos os rituais executados durante o festival, mas apenas o seu essencial.

Um dos documentos mais antigos que desceve o Festival de *Abdju* consiste numa estela funerária, datada do Império Médio, que pertenceu a um alto funcionário e favorito do faraó que viveu no reinado de Senuseret III (1878 -1842). Este objecto peculiar, que faz actualmente parte do espólio do Museu de Berlim (ref.1204), menciona com detalhe os feitos de Ikhernofret, que foi enviado pelo rei a *Abdju* para o substituir na direcção das cerimónias e cuidar da barca e da estátua do deus²²⁷. Um excerto da estela diz precisamente:

Erigi a grande barca eterna de Osíris. Fiz para ele um relicário portátil que encerra a perfeição do deus em ouro, prata, lápis-lazúli, cobre, madeira de ébano e de sândalo. Modelei os deuses do séquito e restaurei os seus relicários. Instituí os sacerdotes nos seus cargos. Ensinei-lhes o ritual diário e o ritual solene dos inícios das estações. Dirigi os trabalhos na

²²⁶ Cf. Méline PERRAUD, “Les fêtes d’Osiris du mois de Khoiak - Mystères et rituels dramatiques”, em *Toutankhamon Magazine*, 32, 2007, pp. 27-31.

²²⁷ “Estela de Ikhernofret”, em Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature - The Old and Middle Kingdoms*, vol. I, Los Angeles, University of California Press, 1973, pp. 123-125.

barca Nechemet e construí as suas capelas. Decorei o peitoral do Senhor de Abdju com lápis-lazúli, turquesa, ouro e todas as pedras preciosas devidas à decoração de um corpo de deus. Revesti o deus com as suas insígnias no meu estatuto de encarregado de mistérios, na minha função de sacerdote. Eu tinha as mãos puras quando toquei no deus, era um sacerdote de dedos limpos. Dirigi a procissão de Upuaut quando saiu para ajudar o seu pai. Repeli os que atacavam a barca Nechemet e derrotei os inimigos de Osíris. Conduzi a grande procissão seguindo o caminho do deus.

Autores como Kenneth Anderson Kitchen e Gaballa Ali Gaballa, basearam-se no conteúdo desta e de outras estelas funerárias, bem como em indícios fornecidos por papiros (*Jumilhac e Louvre 33176*) e baixo-relevos de templos (Medinet Habu, Edfu, Dendera, Esna, Coptos, entre outros) para defenderem a hipótese de que teriam existido pelo menos três fases históricas do Festival de Osíris²²⁸:

- 1) A grande festividade de *Abdju*”, que tinha lugar durante o Império Médio e a cujos episódios se refere a *Estela de Ikhernofret (Khoiak A)*.
- 2) As celebrações do dia 24 ao 30 do quarto mês de *Akhet*, no Império Novo (*Khoiak B*).
- 3) Os grandes festivais de Dendera, entre os dias 12 e 30 do mesmo mês, que se fizeram sob ocupação romana (*Khoiak C*).

Vamos deixar de lado, por razões óbvias, a primeira e a última fase e concentrar a nossa atenção na segunda, que se refere ao Império Novo. Por essa altura, as celebrações começaram por ter a duração de seis dias, sendo Osíris conhecido igualmente como “Senhor dos seis dias festivos”, mais esse número passaria ainda depois para oito²²⁹. Das diversas informações que conseguimos reunir, que são provenientes das fontes mencionadas anteriormente, percebe-se que o objectivo primordial do festival consistia em celebrar os principais momentos da vida de Osíris, desde o seu assassinato, pelo irmão Set, até à sua ressurreição e entronização como Senhor do Mundo dos Mortos.

²²⁸ Cf. Gaballa Ali GABALLA; Kenneth Anderson KITCHEN, “The Festival of Sokar”, p. 35.

²²⁹ Cf. Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, p. 70.

Para o efeito, os antigos Egípcios recorriam à “teatralização”, perante uma multidão de crentes, do *Mito de Osíris*, onde participavam pessoas de ambos os sexos, desde altos funcionários, sacerdotes e sacerdotisas, músicos e dançarinas. Tratava-se de uma longa história sequenciada, composta por pequenas peças dramáticas com uma separação entre as diversas cenas, onde se destacavam as figuras dos deuses que participaram no referido mito.

Estes rituais eram essencialmente uma recriação simbólica dos acontecimentos em torno da ressurreição e da crença no Além, bem como da celebração da fertilidade da Terra graças à chegada das cheias anuais. Em geral, cada episódio consistia num monólogo, no qual um intérprete (que podia ser homem ou mulher, dependendo da parte do mito) se dirigia a Osíris, que era representado por uma estátua. Apesar de ter um desempenho aparentemente estático, Osíris não deixava de ser o protagonista de uma autêntica “tragédia egípcia”, onde já se encontravam os três elementos essenciais do drama que influenciou mais tarde o próprio teatro grego: o *agon* (conflito) com o seu inimigo Set, o seu *pathos* (sofrimento ou paixão) e o *anagnosis* (renascimento), sinónimo de esperança e salvação²³⁰.

Embora sejam provenientes de um período posterior, podemos encontrar a descrição de algumas destas cenas em determinados textos como o *Papiro Bremner Rhin*, exposto no Museu Britânico (EA 10188) e o *Papiro de Berlim 3008*, actualmente no Museu de Berlim (ref. 3008)²³¹. Ambos os documentos incluem mesmo algumas instruções cénicas, como as indicações de diálogo marcadas por frases introdutórias:

(1, 1) *Recitação de bênçãos, feita pelas Duas Irmãs na Casa de Osíris*
Khentamentiu, o grande deus, Senhor de Abdju, durante o quarto mês de

²³⁰ Não se sabe ao certo qual a origem do teatro ocidental, mas é bem possível que estas celebrações tenham constituído a base para um género de drama muito semelhante ao que se fez depois na Grécia por altura das festas dionísicas. Cf. Pierre GRIMAL, *O Teatro Antigo*, Lisboa, Edições 70, 1978, p. 13; Nelson PIERROTTI, *El Teatro Dramático en el Antiguo Egipto*, Alicante, Ediciones Cervantes, 2006, p. 6; Robert PIGNARRE, *Histoire du Théâtre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979, pp. 24-25; Méline PERRAUD, “Les fêtes d’Osiris du mois de Khoiak - Mystères et rituels dramatiques”, em *Toutankhamon Magazine*, 32, 2007, pp. 28-30.

²³¹ Temos de nos socorrer mais uma vez de textos exteriores ao Império Novo, mas como estes incluem tradições mais antigas, servem perfeitamente para se poder ter uma ideia de como decorria este importante evento.

Akhet, dia 25, enquanto o mesmo é feito em todos os lugares de Osíris, em todas as suas festas:

(...).

(2, 1) Ísis fala, ela diz:

Vem a tua casa, vem a tua casa.

Tu, o de Iunu, vem a tua casa,

Os teus inimigos não estão!

(...)²³².

Como se destinavam a ser vistas por muitos peregrinos, cada parte da história não consistia apenas numa mera representação teatral, contava também com uma cenografia elaborada, onde se punha sempre imenso cuidado nos pormenores relativos à decoração do “cenário” e do figurino (roupas, máscaras). O aparato exterior das representações complementava as cerimónias religiosas e servia como mais um meio de evocar a presença e o papel do sagrado entre os antigos Egípcios²³³.

Histórias como esta, que exaltavam a grandeza e o poder de Osíris, concediam também ao povo um certo esquecimento das próprias dificuldades e angústias do quotidiano e uma esperança no futuro após a morte. Nesse ambiente festivo, marcado pelo rufar de tambores, cânticos e os aromas característicos da ocasião, as gentes mais simples juntavam-se ao redor dos membros do clero, altos funcionários, músicos e, acima de tudo, do seu faraó²³⁴. Como todas as grandes festividades, o Festiva de Osíris tinha duas partes distintas: uma de cariz reservado e outra pública.

Um dos actos que tinha lugar à porta fechada implicava o recurso à magia para a realização de um ritual chamado “manifestações dos perigos de Apopis”, a divindade cobra

²³² *Apud* Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature - The Late Period*, vol. III, Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 116.

²³³ Cf. Louis Boctor MIKHAIL, *Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival*, Uppsala, Uppsala University Press, 1983, p. 36; Méline PERRAUD, “Les fêtes d’Osiris du mois de Khoiak - Mystères et rituels dramatiques”, em *Toutankhamon Magazine*, 32, 2007, pp. 27-31.

²³⁴ Sob a influência do culto de Osíris, a religião egípcia tornou-se mais optimista, acima de tudo porque conferia esperança a toda a gente. Este facto, poderá só por si explicar o aumento rápido da importância deste deus em detrimento de outros. Por outro lado, os faraós também não tiveram grande dificuldade em identificar os aspectos cíclicos dos seus reinados com a morte e ressurreição anual da Natureza, porque de já se acreditava que se o governante prosperasse e fosse vitorioso, o mesmo acontecia com a Terra e os seus frutos. Cf. Veronica IONS, *Egipto*, p. 137.

que tinha como objectivo destruir o mundo. Este ritual mágico era executado pelo faraó, ou pelos sacerdotes em seu lugar, com a finalidade de proteger o território egípcio do Caos. Nele, o oficiante pedia aos deuses que intervissem para que essa serpente maligna não se desenvolvesse de maneira normal e que o seu nome fosse destruído, tal como o *ba*, o *ka* e o próprio corpo²³⁵.

Para além das fontes que mencionamos, podem-se incluir ainda as figuras feitas de grãos de cevada que se descobriram em túmulos de particulares e que foram datadas do início do Império Novo. Estes curiosos objectos, ainda pouco estudados, constituem uma das primeiras provas arqueológicas de figuras deste tipo. Apesar de pequenas diferenças entre si, os exemplares possuem em comum o facto de serem representações do deus Osíris de perfil, com a coroa *atef* e com o *nekhakha* nas mãos²³⁶. Como acontecia no festival de Sokar, ao fim de algum tempo, as sementes acabavam por germinar e, desse modo, simbolizavam a renascimento do morto no Além. O denominado “Osíris vegetante” simbolizava a Natureza que se regenera.

Entretanto, no templo de Seti I, diante da imagem de Osíris era deposto um altar no qual se encontravam flores e um queimador de incenso em metal. Depois de se proceder aos ritos iniciais, a estátua divina era incensada e paramentada com os mais belos ornamentos, tais como: vestidos de linho fino em branco, jóias em ouro, pedras preciosas, unguentos, entre outros. Os sacerdotes colocavam-na na barca sagrada e transportavam-na aos ombros para ir em procissão. Tinha lugar a parte pública do festival.

Apesar de não se conhecer exactamente como era o itinerário por onde passava a grande procissão com a barca de Osíris, se tivermos em conta as inúmeras estelas que

²³⁵ Curiosamente, estas práticas mágicas passavam por intimidar o próprio Osíris, que em caso do oficiante desfalecer, este era ameaçado de ver impedidas as navegações para os seus locais sagrados de *Djedu* e *Abdju*, de destruir o seu *ka*, o corpo e até o seu próprio túmulo. Cf. Christian JACQ, *O Mundo Mágico do Antigo Egito*, Porto, Edições Asa, 2000, pp. 110-111.

²³⁶ Estes estão deitados num suporte de madeira que se cobria com um tecido ou esteira (ou numa caixa de madeira) e os exemplares do Período Pós-Amarna encontram-se numa caixa com orifícios. No total foram encontradas sete espécimes com diferentes graus de conservação em túmulos reais no Vale dos Reis. Cf. Angela TOOLEY, “Osíris Bricks”, em *JEA*, 82, 1996, pp. 167-179.

foram deixadas pelos peregrinos, ficamos a saber que esta saía do templo de *Abdju* para visitar o “lugar” onde Osíris estaria supultado e que era conhecido por *Poker (Pqr)*²³⁷.

A saída do templo de Seti I atraía uma imensa multidão que se ia concentrando nas ruas perto do edifício religioso. Um grupo de altos funcionários com as suas melhores roupas integrava a procissão que era encabeçada por um sacerdote com uma máscara de chacal (ou lobo) que representava Upuaut, “Aquele que abre os caminhos” (*Wp-w3wt*), sendo seguido pelo restante clero, membros do coro dos conjuntos musicais, porta-estandartes e porta-leques, sem faltar, é claro, a imponente figura do faraó, ou de um seu representante, sempre ladeado por membros escolhidos do exército²³⁸.

O itinerário da procissão levaria, porventura, os celebrantes através das ruas de *Abdju*, onde o cortejo parava por momentos nas várias estações da barca, enquanto os sacerdotes que a carregavam descansavam e se procedia aos devidos rituais de purificação com água e incenso. Quando recomeçava a marcha, o cortejo solene dirigia-se para o “túmulo” de Osíris por uma estrada à beira da qual se apinhava outra multidão de homens e mulheres vindos de todas as regiões do país²³⁹. Os crentes entoavam hinos de louvor e atiravam pétalas de flores à passagem da barca *Nechemet*.

Durante três dias decorriam diversas cenas de intensas lamentações pela morte de Osíris. Após encenarem o enterro do deus, que era representado pela sua estátua, um grupo de carpideiras, chefiadas pelas sacerdotisas que desempenhavam o papel de Ísis e Néftis, carpiam-no ruídosamente. Tamanho espectáculo só seria superado pela reprodução do combate mítico entre Set e o seu sobrinho Horús, que lutaram pela posse do trono do Egipto após a morte de Osíris. Esta disputa culminava com a vitória de Hórus e simbolizava a eterna luta entre o Bem e o Mal²⁴⁰.

Para recriar a teomaquia, organizava-se uma luta com varapaus entre os partidários de Set e Osíris. Como era de esperar, Osíris reaparecia triunfante, podendo ser contemplado e adorado por todos na sua barca processional. A multidão que assistia a estes

²³⁷ Cf. Marie-Christine LAVIER, “Les fêtes d’Osiris à Abydos – Au Moyen Empire et au Nouvel Empire”, p. 28.

²³⁸ Cf. Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, p. 70.

²³⁹ Cf. John ROMER, *Ancient Lives - The Story of the Pharaoh’s Tombmakers*, p. 51.

²⁴⁰ Cf. José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, pp. 164-170.

espectáculos terríveis, apreciava a encenação dos combates míticos e fortalecia possivelmente a sua fé²⁴¹.

Nos dias seguintes faziam-se várias oferendas a Ptah-Sokar-Osíris e a 30 de Khoiak eram conduzidos os ritos finais. No sexto/ oitavo e último dia, o faraó elevava um pilar *djed*, que simbolizava a ressurreição do deus, como nos mostra um relevo do templo de Seti I (cf. Fig. 62)²⁴².

A barca *Nechemet* regressava por fim ao templo de *Abdju* e após concluídas as orações finais, dava-se por terminado o festival até ao próximo ano. Muitos dos peregrinos aproveitavam então a oportunidade para erigir uma estela no “terraço do grande deus”, a enorme esplanada anexa ao santuário, como testemunho da sua peregrinação e para garantir que depois de mortos pudessem usufruir de todos os prazeres e benefícios proporcionados por uma vida eterna na companhia do seu deus ressuscitado²⁴³.

²⁴¹ Cf. Barbara WATTERSON, *Gods of Ancient Egypt*, p. 70.

²⁴² Cf. Louis Bector MIKHAIL, “Raising the Djed-Pillar - The Last of the Osirian Khoiak Festival”, em *GM*, 83, 1984, pp. 51-69; José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, pp. 130-131.

²⁴³ A condição social, na sua maioria modesta, das pessoas representadas nas estelas de *Abdju* é reveladora da composição da enorme massa de peregrinos que afluía anualmente à região. Tratava-se de camponeses, artífices, soldados, guardas, escribas, funcionários subalternos, entre outros. Cf. John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 117.

CONCLUSÃO

No antigo Egito, a religião “invadia” todas as esferas da sociedade, ditando o papel de cada grupo social, justificando a organização política, marcando a cultura, bem como a própria interpretação do Universo. O *leitmotiv* principal da milenar civilização egípcia consistia assim na glorificação dos deuses e do faraó, para os quais se ergueram templos e túmulos grandiosos.

Do longo período de tempo (cerca de 3000 anos) que durou a civilização nilótica, o Império Novo conheceu, em geral, uma época de prosperidade económica. A enorme riqueza, luxo e opulência que caracterizam historicamente este período, em grande parte devido à acção militar de conquista e domínio de territórios exteriores ao Egito, como o de Kuch, foram postos ao serviço dos deuses egípcios e dos seus grupos sacerdotais.

Por beneficiarem de avultadas doações por parte dos faraós, os sacerdotes administradores viram durante quase todo o Império Novo serem construídos de raiz ou ampliados diversos templos dedicados às divindades que serviam. Cada grande templo era uma autêntica unidade económica, uma vez que fornecia produtos agrícolas e bens manufacturados para as comunidades que lhe estavam adstritas. De entre todos eles, o imenso complexo de Karnak, em *Uaset*, que englobava os templos de Amon, Mut e Khonsu, foi a instituição mais importante de todo o Egito.

Apesar do seu papel económico e influência política, locais como o templo de Karnak desempenhavam acima de tudo um papel religioso, já que eram considerados como a “casa do deus” (*hut netjer*), onde se praticavam diariamente inúmeros rituais em honra das divindades e em prol da manutenção da Ordem universal. Porém, tudo o que os membros do povo conseguiam vislumbrar dessas cerimónias sagradas eram as paredes pétreas entre as quais estas se celebravam. Por outro lado, com o intuito de organizar a vida civil e religiosa, os sacerdotes egípcios criaram também vários tipos de eventos sagrados, dos quais se destacaram os grandes festivais religiosos, que contavam com a presença do faraó e da população em geral.

Quando uma festa possui um carácter mais abrangente ou oficial, torna-se num festival, que atrai mais público e tem uma repercussão maior na sociedade em que se

insere. Repetidos anualmente em função das estações do ano, os grandes festivais religiosos consistiam em importantes festividades organizadas segundo a visão cíclica do tempo que é característica das sociedades rurais, como a egípcia, onde as celebrações giravam em torno do calendário agrícola e se evocavam diversas divindades associadas ao culto da fertilidade.

Numa sociedade totalmente dependente da existência de condições climatéricas favoráveis, o culto da fertilidade foi uma tentativa de protecção contra as vicissitudes do quotidiano, as cheias, a seca, a morte, a doença, entre outras. Comemorações como essas, de grande apelo popular, podem ser encontradas em todas as regiões do globo e o Egipto não constituiu excepção.

Como demonstrámos, todo o aparato do culto e o colorido dos ritos religiosos atingiu a sua maior expressão nas festividades em honra dos diversos deuses do Egipto, como Amon ou Osíris. Esses eventos foram realizados durante muito tempo com poucas alterações, mas acabaram por adaptar certos hábitos, conforme cada cidade ou *sepaut*, demonstrando um dinamismo próprio de acordo com a tradição regional.

Em todos os festivais que estudámos ao longo dos cinco capítulos deste trabalho, simples actos como dançar, cantar, representar ou mesmo partilhar uma refeição, trouxeram memórias e identidades que apoiavam a inclusão de cada indivíduo na sua respectiva comunidade. Apesar destas festividades estarem aparentemente perdidas para sempre, pelo menos na sua feição mais faraónica, restou-nos o consolo de as poder reconstituir, pelo menos parcialmente, a partir do estudo efectuado por diversos autores que se basearam em inúmeros objectos expostos em museus de todo o mundo e nos baixos-relevos e pinturas dos monumentos que se encontram ainda no Egipto.

Verificámos então, entre outras coisas, que quer as peregrinações, como as procissões, salientavam um ponto fundamental do sagrado, em que um determinado local ou edifício servia como ponto de encontro entre o humano e o divino e como fonte de poder na Terra. A prática de procissões é uma das maiores demonstrações públicas da religiosidade humana, estando os antigos Egípcios, como muitos outros povos, bastante marcados por esta forma de expressividade de sentimentos e de adesão religiosa.

As procissões realizadas durante os festivais religiosos egípcios constituem a expressão mais representativa do “sagrado portátil” da altura (com barcas processionais de cada divindade, grupos de sacerdotes, porta estandartes, servos flabelíferos, músicos, dançarinos, altos funcionários, militares, entre outros), permitindo que a figuração de uma certa identidade religiosa ultrapassasse as fronteiras do espaço sacralizado (templo) e se inscrevesse nas ruas (das cidades e arredores), recolhendo em si práticas tradicionais ligadas à dramatização do sagrado. Aliás, desde muito cedo que a sua arquitectura templária egípcia foi concebida de maneira a possibilitar a sua realização entre os diversos espaços sagrados. De todos os santuários existentes no país do Nilo, os que se salientaram como mais emblemáticos da religiosidade peregrina foram os de Karnak, Luxor, Deir el-Bahari e Abido.

Uma vez que não lhes era concedido o direito de participar nas cerimónias realizadas no interior dos templos, os peregrinos egípcios aproveitavam ao máximo todas as oportunidades para estar perto dos seus deuses, principalmente quando eram as próprias divindades que “iam ao seu encontro” nas respectivas barcas processionais.

Entre as diversas festividades que celebravam os fenómenos naturais e cósmicos, destacava-se o Festival de Opet, realizado por altura do Ano Novo egípcio, no segundo mês da cheia. Os deuses Amon, Mut e Khonsu subiam o rio Nilo em direcção ao *Ipet-resit*, que não é outro senão o templo de Luxor, no meio de uma imensa multidão de devotos. As barcas sagradas da tríade tebana visitavam o templo de Luxor e regressavam ao seu lugar em Karnak, entre aclamações e cânticos de júbilo.

Para além de todo o processo cerimonial bastante aparatoso *per si*, este festival, como muitos outros, representava um meio extra de fortalecer a ideologia faraónica que era indissociável da vertente religiosa de então. Por ser o exemplo vivo do deus criador na Terra, o faraó ao participar activamente nas cerimónias religiosas interpretava o papel da divindade e estabelecia a Ordem no Caos.

Durante a procissão todos celebravam em conjunto as dádivas divinas. Amon tinha concedido ao faraó o poder sobre as terras estrangeiras e o soberano aproveitava a oportunidade para lhe consagrar os despojos obtidos durante as campanhas militares. Do mesmo modo, era também uma excelente oportunidade para esta divindade exercer as suas

funções oraculares, durante a sua “saída” em procissão, por terra ou por rio, respondendo por intermédio do movimento da sua barca *Userhat* a determinadas questões difíceis de resolver, que lhes eram colocadas pelos crentes.

Embora acreditassem em diferentes deuses, que podiam interferir no seu quotidiano, os antigos Egípcios acreditavam também numa vida após a morte e achavam que essa nova existência junto das suas divindades de eleição seria mais importante do que a que viviam no presente. De facto, a relevância desta crença foi tanta que constituiu a verdadeira concepção religiosa nacional que era compartilhada pelos habitantes de todas as regiões.

Fazendo a ponte entre os vivos e os mortos, a Bela Festa do Vale rivalizava com o Festival de Opet, em aparato e adesão popular. Misto de celebração oficial e religiosidade popular, esta grande festividade tentava preparar o Egipto, sob a protecção da tríade tebana e dos faraós divinizados, para o início de um novo ano.

No auge das celebrações, quando Amon e outras divindades ficavam no templo de Medinet Habu, os membros do povo procuravam que os seus mortos pudessem beneficiar das bênçãos concedidas pela presença dos deuses. Muitos deles levavam consigo imagens dos seus entes queridos ao longo do caminho processional. Estes objectos regressavam depois ao túmulo dos falecidos para que o seu *ka* pudesse participar num banquete festivo preparado pelos seus familiares e que terminava numa vigília nocturna. Estas práticas populares de honrar os mortos espelhavam as próprias celebrações oficiais que eram executadas nos templos mortuários pelos membros do clero em benefício dos faraós. Com elas, uma vez mais, se concluíam assim os ciclos naturais para os deuses, o faraó, os vivos e os mortos.

Na articulação dessa soteriológica, o papel de Osíris, como Senhor e Juíz dos Mortos, revelou ser bastante importante, na medida em que, graças a este deus, qualquer mortal podia esperar um “destino real” no Além. Desse modo, essa ligação estaria ainda mais evidente noutras festividades de cariz nacional, que davam pelo nome de Festivais de Khoiak e que se realizavam em honra das divindades funerárias Sokar e Osíris.

Para celebrar a chegada das cheias do Nilo, os Egípcios começaram por realizar em primeiro lugar um festival no 4º mês de Khoiak em homenagem ao deus Sokar. Este

acontecimento teve a sua origem no Período Arcaico e realizava-se em Mênfis. O acto principal deste festival consistia, entre outras coisas, numa procissão na qual o faraó puxava a barca *Henu* que pertencia ao deus hieracocéfalo. Esta barca processional tinha uma forma peculiar, com uma proa na qual se encontrava representada a cabeça de um antílope ou de um boi, e onde também figuravam peixes e aves, existindo na popa três pequenos remos.

Devido a sua enorme popularidade, o Festival de Osíris, que se realizava também durante o mês de Khoiak, foi celebrado durante quase toda a história egípcia. Busíris (*Djedu*) e Abido (*Abdju*) foram os principais centros religiosos do deus Osíris e atraíam anualmente um número considerável de peregrinos provenientes de todos os cantos do país.

Também aqui a barca de Osíris, a *Nechemet*, desempenhava um importante papel ao seguir em procissão um trajecto pré-definido até ao suposto túmulo do deus. As referências a este festival chegaram-nos de fontes de diferentes períodos, mas embora ainda não se saiba ao certo todos os acontecimentos do festival, nem sequer mesmo o seu verdadeiro significado, podemos intuir que se tratava essencialmente da celebração do Mito de Osíris, que falava da morte e da ressurreição de Osíris, da procura do seu corpo pela sua mulher Ísis e da luta de Hórus contra Set.

Enquanto reflexões religiosas sobre a realidade envolvente, os mitos permitem a tomada de consciência sobre a vida instintiva, possuem a capacidade de gerar padrões de comportamento que garantem a evolução psico-social e a atitude criativa dos indivíduos perante a vida. Neste caso, as representações realizadas durante o Festival de Khoiak, que foram até precursoras do próprio teatro grego, consistiam em autênticas comemorações de acontecimentos, personalidades, factos ou mistérios que, ao se manifestarem publicamente, reforçavam a pertença de cada assistente ao grupo que comungava das mesmas convicções religiosas.

Destinadas a serem vistas por um número considerável de peregrinos, cada parte da história de Osíris não consistia meramente numa simples representação teatral, contava também com uma cenografia elaborada, onde se colocava imenso cuidado nos pormenores relativos à decoração do “cenário” e do figurino.

O regresso das estações e das lunações, nas quais assentava o simbolismo de Osíris, controlava os ciclos vegetativos que se encontravam na dependência directa da “generosidade” do rio sagrado. O renascimento de Osíris e da vegetação trazida anualmente com as cheias do Nilo era celebrado com figuras do deus que eram confeccionadas à base de uma mistura de areia e grãos. Figuras semelhantes às do festival tinham sido já encontradas também no contexto funerário. De acordo com os indícios arqueológicos, essas figuras eram uma adaptação para o morto das figuras executadas durante o Festival de Khoiak, que visavam o seu renascimento no Mundo dos Mortos.

Como já aludimos, a ressurreição, segundo o qual era possível renovar-se no mundo do além-túmulo e viver entre os deuses, foi um dos temas religiosos mais importantes das crenças funerárias egípcias e um dos simbolismos que marcou profundamente a sua arte e cultura. Ligada à prática ritual da mumificação, à mitologia osírica, e perdurando na síntese teológica patente na viagem do *ba* e no Tribunal dos Mortos, a questão da ressurreição soube, excepto em pequenos pormenores, manter-se sempre actual.

A proximidade de Sokar e Osíris, ambos deuses funerários, bem como o aumento crescente da popularidade dos seus festivais permitiu a sua união progressiva que culminou numa fusão total durante o Período Ptolomaico. O número de dias do festival aumentou também e foram incorporados novos elementos ao longo do tempo. Deste modo, apesar de se repetir mais ou menos o mesmo esquema anualmente, existiram sempre variantes típicas de cada época e lugar.

Visto isto, a grande conclusão que resulta da nossa investigação é a de que em todas as grandes festividades por nós aqui estudadas existiu todo um imenso aparato exterior que rodeava as cerimónias religiosas e servia como mais um meio de evocar a presença e o papel do sagrado entre os antigos Egípcios.

Quer fossem de carácter local ou nacional, que se podiam estender por vários dias, as grandes festividades anuais egípcias eram manifestações únicas para celebrar e recordar os momentos essenciais dos mitos relacionados com cada divindade. De facto, eram verdadeiros momentos de devoção/ comemoração, onde a memória permitia a reactualização constante dos elementos constitutivos da sociedade egípcia.

Os procedimentos empregues nas cerimónias tinham a finalidade ordenadora da sociedade, visando minimizar os conflitos sociais e incutir valores e normas da vida colectiva. Dotadas de algum exagero cénico e do luxo ostensivo, os festivais religiosos levavam ao reconhecimento social do faraó, bem como dos seus altos funcionários, pelos seus súbditos e iam claramente ao encontro do desejo da elite governante em particular e da população em geral.

No entanto, estes dias festivos não traziam apenas algum colorido à vida dura da gente simples, pois não nos podemos esquecer que durante a sua duração havia também uma distribuição generosa de comida e cerveja que eram provenientes dos diversos armazéns reais, uma vez que, em ocasiões especiais como essas, o povo podia usufruir directamente da generosidade dos seus deuses dado que era hábito os sacerdotes dos templos tomarem a iniciativa de mandar distribuir alimentos entre a população.

Normalmente, as festas religiosas tendiam a converterem-se num reservatório dos valores próprios do povo que as celebram, se congrega e se reúne em nome de uma determinada divindade. Uma vez que as festas fortalecem o sentimento de pertença, pode-se dizer que praticamente todas as grandes festividades egípcias contribuíram para o fortalecimento da cultura e da identidade do povo do país das Duas Terras.

BIBLIOGRAFIA

1) Atlas/ Dicionários

- ARAÚJO, Luís Manuel (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.
- BAINES, John; MÁLEK, Jaromír, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, Equinox, 1980.
- BUNSON, Margaret, *A Dictionary of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- HART, George, *The Routledge Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, New York, Routledge, 2005.
- KENNEDY, Michael (dir.), *Dicionário Oxford de Música*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1994.
- POSENER, Georges (dir.), *Dictionnaire de la Civilization Égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1970.
- POUPARD, Paul (dir.), *Dictionnaire des Religions*, Paris, PUF, 1984.
- VERNUS, Pascal; YOYOTTE, Jean, *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Éditions Perrin, 2004.

2) Obras Gerais

- AA VV, *As Origens da Vida*, Lisboa, Rei dos Livros, 1997.
- ALDRED, Cyril, *Os Egípcios*, Lisboa, Editorial Verbo, 1966.
- ALLEN, James, *Genesis in Egypt - The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale University, 1988.
- , *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, Chicago, University of Chicago Press, 1974.
- AMER, Amin, *The gateway of Ramesses IX in the Temple of Amun at Karnak*, Warminster, Aris and Phillips, 1999.

- ANDREU, Guillemette, *A Vida Quotidiana no Egipto no Tempo das Pirâmides*, Lisboa, Edições 70, 2005.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*, Lisboa, Edições Colibri, 1995.
- , *Mitos e lendas no Antigo Egipto*, Lisboa, Livros e Livros, 2005.
- , *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.
- ARNOLD, Dieter, *Building in Egypt - Pharaonic stone masonry*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1991.
- , *Temples of ancient Egypt*, London, Tauris, 2005.
- ASCALONE, Enrico, *Mesopotamia – Assyrians, Sumerians, Babylonians*, Los Angeles, University of Califórnia Press, 2007.
- ASSMANN, Jan, *Maât - L'Égypte pharaonique et L'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.
- , *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2003.
- , *The search for God in ancient Egypt*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2001.
- BÁBON, Javier Martínez, *Historia Militar de Egipto durante la XVIII*, Barcelona, Fundació Arqueològica Clos, 2003.
- BADAWY, Alexander, *A history of Egyptian architecture – The Empire in the New Kingdom*, Los Angeles, University of California Press, 1968.
- BARRY, Kemp, *Ancient Egypt – Anatomy of a Civilization*, New York, Routledge, 1994.
- BARGUET, Paul, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967.
- , *Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.
- BARNETT, Mary, *Gods and Myths of Ancient Egypt*, London, Brockhampton Press, 1996.
- BELER, Aude Gros de, *Os Faraós*, Lisboa, Gama Editora, 2001.
- BERGEROT, Thierry-Louis (dir.), *Akhénaton et l'époque amarnienne*, Paris, Éditions

- Kéops & Centre d'égyptologie, 2005.
- BERNOT, Denise, *Les danses sacrées*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- BLEEKER, Claas Jouco, *Egyptian festivals - Enactments of religious renewal*, Leiden, Brill, 1967.
- BLYTH, Elizabeth, *Karnak - Evolution of a Temple*, London, Routledge, 2006.
- BONHÊME, Marie-Ange; FORGEAU, Annie, *Pharaom - Les secrets du pouvoir*, Paris, Armand Collin, 1988.
- BOURCIER, Paul, *História da Dança no Ocidente*, São Paulo, Martins Fontes, 1987.
- BRAND, Peter, *The Monuments of Seti I - Epigraphic, Historical and Art Historical Analysis*, Leiden, Brill, 2000.
- BREASTED, James Henry, *Ancient Records of Egypt - The eighteenth dynasty*, Volume II, Chicago, The University of Chicago Press, 1906.
- , *Ancient Records of Egypt - The nineteenth dynasty*, vol. III, Chicago, The University of Chicago Press, 1906.
- , *Development of religion and thought in ancient Egypt*, London, Hodder and Stoughton, 1912.
- BRISCH, Nicole (Coord.), *Religion and Power - Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- CARREIRA, José Nunes, *Cantigas de Amor do Oriente Antigo – Estudo e Antologia*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.
- , *Estudos de Cultura Pré-Clássica - Religião e cultura na Antiguidade Oriental*, Lisboa, Editorial Presença, sd.
- , *Filosofia antes dos Gregos*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1994.
- , *História antes de Heródoto*, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.
- , *Introdução à História e Cultura Pré-Clássica – Guia de Estudo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1992.
- , *Literatura do Egipto Antigo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 2005.

- , *Mito Mundo e Monoteísmo*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1994.
- CLAYTON, Peter, *Chronicle of the Pharaohs – The Reign-by-Reign Records of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 1994.
- DAUMAS, François, *La Civilisation de l’Égypte Pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971.
- DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane, *La Femme au Temps des Pharaons*, Le Livre de Poche, Paris, Éditions Stock/ Laurence Pernoud, 1986.
- DICK, Michael Brennan (ed.), *Born in heaven, made on earth - The making of the cult image in the ancient Near East*, Winona Lake, Eisenbraun, 1999.
- DONADONI, Sergio (dir.), *O Homem Egípcio*, Lisboa, Editorial Presença, 1994.
- DORMAN, Peter; BRYANS, Betsy, *Sacred space and sacred function in ancient Thebes*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2007.
- DORMAN, Peter, *The monuments of Senenmut - Problems in historical methodology*, London, Kegan Paul International, 1988.
- DRIOTON, Étienne; VANDIER, Jacques, *L’Égypte - des origines à la conquête d’Alexandre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- EATON, Katherine, *The ritual functions of processional equipment in the temple of Seti I at Abydos*, New-York, New-York University Press, 2004.
- EL-MESKEEN, Matta, *Coptic Calendar - The Origin of the Calendar of the Coptic Church*, The Monastery of Saint Macarius Press, 1988.
- EL-SABBAN, Sherif, *Temple festival calendars of ancient Egypt*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000.
- ERMAN; Adolf; Herman RANKE, *La Civilisation Égyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- ERMAN, Adolf, *Live in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971.
- FAVARD-MEEKS, Christine, *La Vie Quotidienne des Dieux Égyptiens*, Paris, Éditions Hachette, 1993.
- FÉVRE, Francis *La pharaonne de Thèbes - Hatchepsout, fille du soleil*, Paris, Presses de la Renaissance, 1986.

- FRANKFORT, Henri, *Reyes y dioses - Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*, Madrid, Alianza Editorial, 1976.
- FRANKFURTER, David (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in late Antique Egypt*, Leiden, Brill, 1998.
- GAARDER, Jostein, *O livro das religiões*, Lisboa, Editorial Presença, 2002.
- GADALLA, Moustafa, *Egyptian Rhythm - The Heavenly Melodies*, Greensboro, Tehuti Research Foundation, 2002.
- GAHLIN, Lucia, *Gods, Myth and Religions*, London, Lorenz Books, 2001.
- GALÁN, Jose Manuel, *El Imperio Egipcio. Inscripciones, Ca. 1550-1300 a. C.*, Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2002.
- GIRARDET, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- GRAINDORGE-HÉREIL, Catherine, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, vol. 1, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1994.
- GRANDET, Pierre (org.), *L'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- GRIMAL, Nicolas, *Histoire de l'Égypte Ancienne*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1988.
- , *La chapelle rouge - Le sanctuaire de barque d'Hatshepsout*, Paris, vol. 1, Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2006.
- , *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, Imprimerie Nationale, 1986.
- GRIMAL, Pierre, *O Teatro Antigo*, Lisboa, Edições 70, 1978.
- HABACHI, Labib, *The Second Stela of Kamose and his struggle against the Hyksos ruler and his capital*, Glückstat, 1972
- HAGEN, Rose-Marie; HAGEN, Rainer, *Egipto - Pessoas, deuses e faraós*, Lisboa, Taschen, 1999.
- HARVEY, Stephen; HARTWIG, Melinda, *Gods of Ancient Memphis*, Memphis, Institute of Egyptian Art and Archaeology, University of Memphis, 2001.
- HAWASS, Zahi, *Tutankhamun and the golden age of the pharaohs*, Washington, National Geographic Society, 2005.

- HORNUNG, Erik, *History of Ancient Egypt*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
- , *Les Dieux de l'Égypte - L'Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986.
- IONS, Verónica, *Egipto*, Lisboa, Verbo, 1982.
- JACQ, Christian, *As Egípcias – Retrato de Mulheres do Egipto Faraónico*, Lisboa, Edições Asa, 2002.
- , *O Egipto dos Grandes Faraós - A História e a Lenda*, Porto, Edições Asa, 1999.
- , *O Mundo Mágico do Antigo Egipto*, Lisboa, Edições Asa, 2000.
- JOURET, Rose-Marie (org.), *Thèbes 1250 av. J.-C - Ramsès II et le rêve du pouvoir absolu*, Paris, Autrement, 1990.
- KARLSHAUSEN, Christina, *L'iconographie de la barque processionnelle divine en Egypte au Nouvel Empire*, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1997.
- KEMP, Barry, *Ancient Egypt - Anatomy of a civilization*, London, Routledge, 1991.
- , *How to Read the Egyptian Book of the Dead*, London, Granta Books, 2007.
- KILMER, Anne; CROCKER, Richard; BROWN, Robert, *Sounds From Silence - Recent Discoveries in Ancient Near Eastern Music*, Berkeley, Bit Enki Publications, 1976.
- KITCHEN, Kenneth Anderson, *Ancient Orient and Old Testament*, London, Inter-Varsity Press, 1966.
- , "Punt and how to get there", *Orientalia*, 40, 1971, pp. 184-207.
- , *Ramsès II, le Pharaon Triomphant*, Monaco, Éditions du Rocher, 1985.
- LAGRANGE, Frédéric, *Musiques d'Égypte*, Paris, Cité de la Musique, 1996.
- LALOUETTE, Claire, *L'Empire des Ramsés*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1985.
- , *Mémoires de Ramsés le Grand*, Paris, Éditions de Fallois, 1993.
- , *Tèbhes, ou la Naissance d'un Empire*, Paris, Éditions Fayard, 1986.
- LARCHÉ, François; BURGOS, Franck, *La chapelle Rouge - Le sanctuaire de barque d' Hatshepsout*, Paris, Recherche sur les civilisations, 2006.

- LEITZ, Christian, *Magical and medical papyri of the New Kingdom*, London, British Museum Press, 1999.
- LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (orgs.), *Memória e Festa, VI Congresso da SBEC, XV – Ciclo de debates em História Antiga*, Rio de Janeiro, Editora Mauad X, 2005.
- LÉVÊQUE, Pierre, *Les Premières Civilisations - Des Despotismes Orientaux à la Cité Grecque*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- LICHTCHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature - The Late Period*, vol. III, Los Angeles, University of California Press, 1980.
- , *Ancient Egyptian Literature - The New Kingdom*, vol. II, Los Angeles, University of California Press 1976.
- , *Ancient Egyptian Literature - The Old and Middle Kingdoms*, vol. I, Los Angeles, University of California Press, 1973.
- MANN, William, *A Música no Tempo*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1983.
- MANNICHE, Lise, *L'art égyptien*, Paris, Flammarion, 1994.
- , *Music and Musicians in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1991.
- MEEKS, Dimitri; FAVARD-MEEKS, Christine, *La Vie Quotidienne des Dieux Égyptiens*, Paris, Éditions Hachette, 1993.
- MIKHAIL, Louis Bector, *Dramatic Aspects of the Osirian Khoiak Festival*, Uppsala, Uppsala University Press, 1983.
- MONTET, Pierre, *La Vie Quotidienne en Égypte au Temps des Ramsés*, Paris, Librairie Hachette, 1946.
- MORENZ, Siegfried, *La religion égyptienne - Essais d'interprétation*, Paris, Payot, 1977.
- MURNANE, William, *The Penguin Guide to Ancient Egypt*, New York, Penguin Books, 1983.
- , *United with Eternity - A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*, Cairo, American University in Cairo Press, 1980.

- NIMS, Charles, *Thebes of the Pharaohs - Pattern for Every City*, London, Elek Books, 1965.
- O'CONNOR, David, *Abydos - Egypt's First Pharaoh and the Cult of Osiris*, London, Thames and Hudson, 2009.
- PARKER, Richard, *The Calendars of Ancient Egypt*, Chicago, The University of Chicago Press, 1950.
- PEET, Thomas, *The great tomb-robberies of the twentieth Egyptian dynasty*, Oxford, Clarendon Press, 1930.
- PIERROTTI, Nelson, *El Teatro Dramático en el Antigo Egipto*, Alicante, Ediciones Cervantes, 2006.
- PIGNARRE, Robert, *Histoire du Théâtre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.
- PINCH, Geraldine, *Egyptian Mythology - A Guide to the Gods, Goddesses and Traditions of Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- , *Magic in Ancient Egypt*, London, British Museum Press, 1994.
- POSENER, Georges, *De la divinité du pharaon*, Paris, Imprimerie Nationale, 1960.
- PRITCHARD, James, *Ancient Near Eastern Text Relating to the Old Testament*, New Jersey, Princeton, 1969.
- QUIRKE, Stephen, *Ancient Egyptian religion*, London, British Museum Press, 1997.
- , *The cult of Ra - Sun Worship in Ancient Egypt*, London, Thames and Hudson, 2001.
- , *The temple in ancient Egypt - New discoveries and recent research*, London, British Museum Press, 1997.
- REDFORD, Donald, *Akhenaten - the Heretic King*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- , *History and Chronology of XVIII dynasty - Seven Studies*, Toronto, University of Toronto Press, 1960.
- REEVES, Nicholas, *Akhenaten - Egypt's false prophet*, New York, Thames and Hudson, 2001.

- REEVES, Nicholas; WILKINSON, Richard, *The Complete Valley of the Kings - Tombs and Treasures of Egypt's Greatest Pharaohs*, London, Thames and Hudson, 2008.
- RIGAULT, Patrícia, *Tutankhamon - O faraó redescoberto*, Mem Martins, Editorial Inquérito, 2001.
- ROBINS, Gay, *Las mujeres en el antiguo Egipto*, Madrid Akal, 1996.
- ROEHRIG, Catharine (org.), *Hatshepsut, from Queen to Pharaoh*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 2005.
- ROMER, John, *Ancient Lives - The Story of the Pharaoh's Tombmakers*, London, Phoenix Press, 2003.
- RONDOT, Vincent, *La grande salle hypostyle de Karnak - Les architraves*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997.
- SALES, José das Candeias, *As divindades egípcias - uma chave para a compreensão do Egipto antigo*, Lisboa, Editorial Estampa, 1999.
- , *A Ideologia Real académica e egípcia - representações do poder político pré-clássico*, Lisboa, Editorial Estampa, 1997.
- , *Estudos de Egiptologia - Temáticas e Problemáticas*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.
- SANTOS, António Ramos dos; VARANDAS, José (coord.), *A Guerra na Antiguidade*, Lisboa, Caleidoscópio, 2006.
- , *A Guerra na Antiguidade III*, Lisboa, Caleidoscópio, 2010.
- SAUNERON, Serge, *Les Prêtres d'ancienne Egypte*, Paris, Perséa, 1988.
- SCHULZ, Regine; SEIDEL, Matthias (orgs.), *Egipto - O Mundo dos Faraós*, Colónia, Könenman, 1997.
- SCRUTON, Roger, *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- SHAFER, Byron (org.), *Religion in ancient Egypt - Gods, myth and personal practice*, London, Routledge, 1991.
- , *Temples of ancient Egypt*, Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- SHAW, Ian, *Ancient Egypt - A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2004.

- SILIOTTI, Alberto, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban Necropolises and Temples*, Luxor, A. A. GADDIS and Sons Publishers, 1996.
- SMITH, John, *Ramesses II - A chronological structure for his reign*, London, The Johns Hoptkins University Press, 1982.
- SMITH, Stuart Tyson, *Askut in Nubia - the economics and ideology of Egiptian imperialism in the second millenium B.C.*, London, Kegan and Paul International, 1995.
- , *The Terrace of the Great God at Abydos - The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, New Haven and Philadelphia, 1974.
- SOLAR; David; VILLALBA, Javier (dir.), *História da Humanidade - O Egipto e as Antigas Civilizações*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2007.
- STEVENS, Anna, *Private religion at Amarna - The material evidence*, Oxford, Archaeopress, 2006.
- TAVARES, António Augusto, *Estudos da Alta Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- , *Civilizações Pré-Clássicas*, Lisboa, Universidade Aberta, 1995.
- , *Impérios e Propaganda na Antiguidade*, Lisboa, Editorial Presença, 1988.
- TAYLOR, John, *Death and the afterlife in Ancient Egypt*, London, The British Museum Press, 2001.
- THOMAS, Elizabeth, *The Royal Necropoleis of Thebes*, Princeton, privately printed, 1966.
- TEETER, Emily; JOHNSON, Janet, *The Life of Meresamun - A Temple Singer in Ancient Egypt*, Chicago, The Oriental Institute Museum Publications, 2009.
- TRAUNECKER, Claude, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, PUF, 1992.
- VANDERSLEYEN, Claude, *Les Guerres d'Amosis - Fondateus de la XVIII^e Dynastie*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1971.
- VANDIER, Jacques, *La religi3n égyptienne*, Paris, Press Universitaires de France, 1949.
- VERNUS, Pascal, *Affaires et Scandales sous les Ramsès - La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, Éditions Pygmalion/ Gérard Watelet, 1993.

- WAITKUS, Wolfgang, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*, Gladbeck, PeWe-Verlag, 2008.
- WARD, Cheryl, *Sacred and Secular - Ancient Egyptian Ships and Boats*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2000.
- WATTERSON, Barbara, *Gods of Ancient Egypt*, Bramley Books, 1999.
- WEEKS, Kent, *Guide illustré de Louxor - Tombes, Temples et Musées*, White Star Publishers, 2005.
- WILDUNG, Dietrich, *O Egipto - Da Pré-História aos Romanos*, Lisboa, Taschen, 1998.
- WILKINSON, Richard, *The complete temples of ancient Egypt*, New York, Thames and Hudson, 2000.
- , *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, Cairo, The American University in Cairo Press, 2003.
- WILLEMS, Harco, *Les textes des sarcophages et la démocratie - Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris, Cybele, 2008.
- WILSON, Hilary, *Povo dos Faraós*, Mem Martins, Lyon Edições, 1997.
- ZIEGLER, Christiane, *La Musique égyptienne*, Paris, Département des Antiquités Égyptiennes du Musée du Louvre, Musées Nationaux, 1991.

3) Artigos

- ALING, Charles, "The biblical city of Ramsés", em *JETS*, 25, 1982, pp. 129-137.
- ALVES, Herculano, "O Calendário das Festas Bíblicas", em *Bíblica*, 4, 1995, pp. 7-12.
- ARAÚJO, Luís Manuel de, "Da teoria à prática - o exercício do poder real no Egipto faraónico", em *Clio*, 5, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001, pp. 33-57.
- , "De Charuhen a Kadech - Relações entre o Egipto do Império Novo e a Ásia", em *Cadmo*, 1, 1991, pp. 119-143.
- , "Meios de comunicação no Antigo Egipto", em *Anais*, 3-4, Lisboa, 1996-1997, pp. 39-68.

- , “Os gansos do Antigo Egipto”, em *Revista da Casa Pia de Lisboa*, 15, Lisboa, 1995, pp. 56-60.
- , “Henut-taui - uma dama do antigo Egipto”, em *Estudos em Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, vol. II, Porto Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 67-80.
- ARNAUDIÈS-MONTÉLIMARD, Emmanuelle, “Un reposoir de barque en calcite édifié par Thoutmosis III dans le temple d’Amon-Ré à Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 11, 2003, pp. 159-233.
- BAINES, John, “Practical religion and Piety”, em *JEA*, 73, London, 1987, pp. 79-98.
- BARGUET, Paul, “La structure du temple Ipet-Sout d’Amon à Karnak, du Moyen Empire Aménophis II”, em *BIFAO*, 52, 1953, pp. 145-155.
- BEAUX, Nathalie, “L’architecture des niches du sanctuaire d’Amon dans le temple de l’Akh-menou à Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 9, 1993, pp. 101-108.
- BELL, Harold Idris, “Popular religion in Graeco-Roman Egypt”, em *JEA*, 34, 1948, pp. 82-97.
- BELL, Lanny, “Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka”, em *JNES*, 44, 1985, pp. 251-294.
- BICKEL, Susanne, “Aspects et fonctions de la déification d’Amenhotep III”, em *BIFAO*, 102, 2002, pp. 63 – 90.
- BLACKMAN, Aylward, “The Position of Women in Ancient Egyptian Hierarchy”, em *JEA*, 7, 1921, pp. 8-20.
- BORSAI, Ilona, “Caractéristiques générales du chant de la messe copte”, em *SOC. Ae*, 14, 1971, pp. 412-442.
- BRAND, Peter, “Methods used in Restoring Reliefs Vandalized during the Amarna Period”, em *GM*, 170, 1999, pp. 37-48.
- BRUYÈRE, Bernard, “Un fragment de fresque de Deir el Médineh”, em *BIFAO*, 22, 1923, pp. 121-133.
- CABROL, Agnès, “Une représentation de la tombe de Khâbekhenet et les dromos de Karnak sud - nouvelles hypothèses. Les béliers du dromos du temple de Khonsou

- et l'intérieur de l'enceinte du temple de Mout", em *Cahiers de Karnak*, 10, 1995, pp. 33-63.
- CANHÃO, Telo Ferreira "O calendário egípcio – origem, estrutura e sobrevivências", em *Cultura*, 23, Lisboa, 2006, pp. 39-61.
- CARLOTTI, Jean-François, "Contribution à l'étude metodologique de quelques monuments du temple d'Amon-Ré à Karnak", em *Cahiers de Karnak*, 10, 1995, pp. 65-123.
- , "Essai de datation de l'agrandissement à cinq barres de portage du pavois de la barque processionnelle d'Amon-Ré", em *Cahiers de Karnak*, 11, 2003, pp. 235-254.
- , "Mise au Point sur les dimensions et la localisation de la chapelle d'Hatshepsout à Karnak", em *Cahiers de Karnak*, 10, 1995, pp. 141-166.
- CARREIRA, José Nunes; Luís Manuel de ARAÚJO, "Chauabtis da Sociedade de Geografia de Lisboa", em *Revista da Faculdade de Letras*, 10, V série, Lisboa, 1988, pp. 13-23.
- CARREIRA, José Nunes, "A Mulher no Antigo Egipto", em *A Mulher na História - Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher*, Câmara Municipal da Moita, 2001, pp. 11-26.
- CARREIRA, Paulo, "Ramsés II e a batalha de Kadesh", em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 9/ 10, Lisboa, 2006, pp.181-226.
- , "Textos da religião de Aton", em *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, 5/ 6, Lisboa, 2004, pp. 231-262.
- CASTLE, Edward, "Shipping and trade in Ramesside Egypt", em *JESHO*, 35, 1992, pp. 239-277.
- COELHO, Ilda Sobral, "O imaginário do Além", em *Percursos do oriente antigo – homenagem a José Nunes Carreira*, Instituto Oriental da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 121-138.
- COQUIN, René-Georges, "La christianisation des temples de Karnak", em *BIFAO*, 72, 1972, pp. 169-178.

- DIAS, Geraldo Coelho, “Os «Povos do Mar» e a «Idade Obscura» no Médio Oriente Antigo”, em *Cadmo*, 1, 1991, pp. 145-153.
- , “Penetração e presença do Egipto em Canaã”, em *Cadmo*, 10, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2000, pp. 111-122.
- EL-MOLLA, Magdi, “L'allée sacrée du temple de Khonsou. Rapport sur les fouilles de l'avenue de sphinx à têtes de béliers effectuées en 1982-1983”, em *Cahiers de Karnak*, 9, 1993, pp. 239-262.
- ES-SAGHIR, Mohammed, “The Great Processional Way of Thebes - The Avenue of Sphinxes at Luxor”, em *Atti Sesto Congresso Internazionale di Egittologia*, vol. I, 1992, pp. 181-187.
- FALKOVITCH, Julia, “L'usage des amulettes égyptiennes”, em *BSEG*, 16, 1992, pp. 19-26.
- FANTECCHI, Silvana; Zingarelli, Andrea, “Singers and Musician in New Kingdom Egypt”, em *GM*, 186, 2002, pp. 27-35.
- FAULKNER, Raymond, “Egyptian Military Organisation”, em *JEA*, 39, 1953, pp. 32-47.
- , “The Bremner-Rhind Papyrus - III”, em *JEA*, 23, 1937, pp. 166-185.
- FAZZINI, Richard, William PECK, “Excavating the Temple of Mut”, em *Archaeology* 36, 2, 1983, pp. 16-23.
- FOUCART, Georges, “Chapitre II – la documentation thébaine”, em *BIFAO*, 24, 1924, pp. 45-129.
- , “Chapitre III - Les précurseurs du Soleil”, em *BIFAO*, 24, 1924, pp. 131-209.
- , “Études thebaines - La Belle Fête de la Vallée”, Le Caire, *BIFAO*, 24, 1924, pp. 1-8.
- , “Egyptian Military Organisation”, em *JEA*, 39, 1953, pp. 32-47.
- GABALLA, Gaballa Ali; KITCHEN, Kenneth Anderson, “The Festival of Sokar”, em *Orientalia Lovaniesa Periódica*, 38, 1969, pp. 1-76.
- GALÁN, José Maria, “La ideologia del Imperio Nuevo - Xenofobia e integrismo en los siglos XV-XII a. C.”, em *Historia* 16, 237, 1996, pp. 72-79.

- GEE, John, "Prophets, Initiation and the Egyptian Temple", em *JSSEA*, 31, 2004, pp. 97-107.
- GITTON, Michel, "Le palais de Karnak", em *BIFAO*, 74, 1974, pp. 63-73.
- GITTON, Michel; Négroni, Suzanne; Yoyotte, Jean, "La Chapelle Rouge - quelques instruments de travail", em *Kêmi*, 19, 1969, pp. 295-318.
- GOYON, Jean-Claude, "La fête de Sokaris à Edfou - À la lumière d'un texte liturgique remontante au Nouvel Empire", em *BIFAO*, 78, 1978, pp. 415-438.
- , "Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079", em *BIFAO*, 65, 1967, pp. 89-156.
- GRAINDORGE, Catherine, "Les oignons de Sokar", em *RdE*, 43, 1992, pp. 87-105.
- GRIMAL, Nicolas, "Civilisation pharaonique - archéologie, philologie, histoire", em *Annuaire du Collège de France*, Paris, 2003-2004, pp. 545-562.
- , "Une publication documentaire de la salle hypostyle du temple de Karnak", em *Compte Rendus de L'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres*, 2003, pp. 1005-1011.
- HABACHI, Labib, "The two rock-stelae of Sethos I in the cataract area - Speaking of huge statues and obelisks", em *BIFAO*, 73, 1973, pp. 113-125.
- HELCK, Wolfgang, "Zu Ptah und Sokar", em *OLA*, 39, 1991, pp. 159-164.
- HERBIN, François-René, "Hymne à la lune croissante", em *BIFAO*, 82, 1982, pp. 237-282.
- HORBOSTEL, Erich von; SACHS, Curt, "Classification of Musical Instruments", em *Galpin Society Journal*, 1961, pp. 3-29.
- HORNUNG, Erik, "La nouvelle religion d'Akhenaton", em *Le monde de la Bible*, 124, Baidard Presse, 2000, pp. 21-27.
- , "The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion", em *JARCE*, 29, 1992, pp. 43-49.
- IKRAM, Salima, "Domestic shrines and the cult of the royal family at el-Amarna", em *JEA*, 75, 1989, pp. 89-101.
- JÉQUIER, Gustave, "Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne", em *BIFAO*, 19, 1922, pp. 1-271.

- KARLSHAUSEN, Christine, “L’évolution de la barque processionnelle d’Amon à la 18^e dynastie”, em *RdE*, 46, 1995, pp. 119-137.
- KEMP, Barry, “Abydos and the Royal Tombs of the First Dynasty”, em *JEA*, 52, 1966, pp. 13-22.
- KITCHEN, Kenneth Anderson, “Punt and how to get there”, em *Orientalia*, 40, 1971, pp. 184-190.
- KLOTZ, David, “Domitian at the Contra-Temple of Karnak”, em *ZÄS*, 135, 2008, pp. 63-78.
- LARGACHA, Antonio Pérez, “Egipto y Sirio-Palestina en época de Tutmosis III”, em *BAEO*, 23, 1987, pp. 317-332.
- , “Ejército y Estado en el Antiguo Egipto”, em *BAEO*, 30, 1994, pp. 59-71.
- , “El Mediterráneo Oriental ante la llegada de los Pueblos del Mar”, em *Gerión*, 21, 2003, pp. 27-49.
- LAROCHE-TRAUNECKER, Françoise, “Données nouvelles sur les abords du temple de Khonsou”, em *Cahiers de Karnak*, 7, 1982, pp. 313-337.
- LAVIER, Marie-Christine, “Les fêtes d’Osiris à Abydos - Au Moyen Empire et au Nouvel Empire”, em *Egypte, Afrique et Orient*, 10, 1998, pp. 27-33.
- LEGRAIN, Georges, “Le logement et le transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens”, em *BIFAO*, 13, 1917, pp. 1-84.
- LEIBOVITCH, Joseph, “Gods of Agriculture and Welfare in Ancient Egypt”, em *JNES*, 12, 1953, pp. 73-113.
- LOPES, Maria Helena Trindade, “O Festival de Opet – Reflexos na onomástica egípcia do Império Novo”, em BARROCA, Mário (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida – in memoriam*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 415-420.
- , “O Mito de Osíris - Análise de um mito fundador”, em *Hathor*, 2, 1990, pp. 7-15.

- LURSON, Benoît, “La Conception du Décor d’un Temple au Début du Règne de Ramsès II - Analyse du Deuxième Registre De Al Moitié Sud di Mur Ouest de la Grande Salle Hypostyle de Karnak”, em *JEA*, 91, 2005, pp. 107-124.
- MALHEIRO, Pedro de Abreu, “A era dos Ramsés - apogeu da piedade pessoal”, em *Cadmo*, 15, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2005, pp. 131-162.
- , “A prática da guerra no antigo Egipto - organização do exército no Império Novo”, em *Cadmo*, 16, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2006, pp. 55-82.
- , “A prática da guerra no antigo Egipto (2º parte) - Alguns elementos prosopográficos dos militares e o seu sistema social”, em *Cadmo*, 17, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2007, pp. 113-142.
- MATHIEU, Bernard, “Un épisode du procès de Seth au tribunal d’Héliopolis”, em *GM*, 164, 1998, pp. 71-78.
- MELLADO, Esther Pons, “Los metales en el mundo de las transacciones comerciales internacionales entre Egipto y otros países hasta el Imperio Nuevo”, em *Cadmo*, 13, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2003, pp. 111-127.
- MENU, Bernardette, “La condition de la femme dans l’Egypte pharaonique”, em *RHD*, 67, 1989, pp. 3-25.
- MIKHAIL, Louis Bector, “Raising the Djed-Pillar - The Last of the Osirian Khoiak Festival”, em *GM*, 83, 1984, pp. 51-69.
- , “The Festival of Sokar - An Episode of the Osirine Khoiak Festival”, em *GM*, 82, 1984, pp. 25-44.
- MOENS, Maire-Francine, “The Procession of the God Min to the *htjw*-Garden” em *SAK*, 12, 1985, pp. 61-73.
- MOREIRA, Ana Maria Mendes, “A Literatura do Império Médio e a Odisseia – O exemplo de O Conto do Náufrago”, em *Percursos do Oriente Antigo – Homenagem a José Nunes Carreira*, Instituto Oriental, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 355-362.
- MORET, Alexandre, “La légend d’Osiris à l’époque thébaine d’après l’hymne à Osiris du Louvre”, em *BIFAO*, 30, 1931, pp. 725-750.

- MURNANE, William, “The Bark of Amun on the Third Pylon at Karnak”, em *JARCE*, 16, 1979, pp. 11-27.
- , “The ‘King Ramasses’ of the Medinet Habu Procession of Princes”, em *JARCE*, 9, 1972, pp. 121-131.
- MUNIER; Henri; PILLET, Maurice, “Les edifices chrétiens de Karnak”, em *REA*, 2, 1929, pp. 58-88.
- NAGUIB, Saphinaz-Amal, *Le Clergé Féminin d’Amon Thébain à la 21e Dynastie*, em *Orientalia Lovaniensia Analecta*, Lovaina, Peeters, 1990.
- NAGEL, Georges, “Un papyrus funéraire de la fin du Nouvel Empire [Louvre 3292 (INV)]”, em *BIFAO*, 29, 1929, pp. 1-127.
- NELSON, Harold, “Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I”, em *JNES*, 8, 1949, pp. 201-232.
- PERRAUD, Mélina, “Les fêtes d’Osiris du mois de Khoiak - Mystères et rituels dramatiques”, em *Toutankhamon Magazine*, 32, 2007, pp. 27-31.
- PÉREZ-ACCINO, José, “Los Hicsos – El segundo Período Intermedio”, em *Historia* 16, 237, 1996, pp. 54-63.
- PIANKOFF, Alexandre, “Les compositions théologiques du Nouvel Empire égyptien”, em *BIFAO*, 62, 1964, pp. 121-128.
- PORTELA, Rafael Gómez, “La Batalla de Kadesh - Revisión de la investigación de Goedicke”, em *ISIS*, 2, 2004, pp. 1-40.
- POSENER, Georges, “La pieté personnelle avant l’âge amarnien”, em *RdE*, 27, 1975, pp. 197-210.
- , “Recherches sur le dieu Khonsu”, em *Annuaire du Collège de France*, 69^e année, 1969, pp. 375-382.
- REDFORD, Donald; OREL, Sara; REDFORD, Susan; SUHBERT, Steven, “East Karnak Excavations, 1987-1989”, em *JARCE*, 28, 1991, pp. 77-106.
- REDFORD, Donald, “The Sun-disc in Akhenaten’s Program - Its Worship and Antecedents”, em *JARCE*, 13, 1976, pp. 47-61.
- ROBINS, Gay, “Women and children in peril - Pregnancy, birth and infant mortality in ancient Egypt”, em *KMT*, 5, 1994 -1995, pp. 24-35.

- ROTH, Ann Macy, “Some New Texts of Herihor and Ramesses IV in the Great Hypostyle Hall at Karnak”, em *JNES*, 42, 1983, pp. 43-53.
- , “The *psS-kf* and the ‘Opening of the Mouth’ ceremony - A ritual of birth and rebirth”, em *JEA*, 78, 1992, pp. 113-147.
- SALES, José das Candeias, “As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidade do discurso de legitimação no Egito antigo”, em *Cadmo*, 16, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2006, pp. 101-124.
- , “Concepção e percepção de tempo e de temporalidade no Egito Antigo”, em *Cultura*, 23, Lisboa, Universidade de Lisboa, 2006, pp. 19-37.
- , “Mênfis, a cidade do ‘Muro Branco’ - centro político-teológico do Egito antigo”, em *A Cidade - Jornadas Inter e pluridisciplinares, Actas I*, Lisboa, Universidade Aberta, 1993, pp. 27-46.
- , “O mito do poderoso nome secreto de Ré – Importância e significado do nome pessoal na Antiguidade Pré-Clássica”, em *Da Pré-História à História*, Lisboa, Editorial Delta, 1987, pp. 353-367.
- SAMPSELL, Bonnie, “The Mortuary Temple of Hatshepsut at Deir el-Bahri - The Construction and Restoration of a Masterpiece”, em *The Ostrakon - The Journal of the Egyptian Study Society*, 2, 2005, pp. 13-20.
- SCHADEN, Otto, “A Tutankhamun Stela at Karnak”, em *Cahiers de Karnak*, 8, 1985, pp. 279-284.
- SHORTER, Alan, “The Tomb of Aahmose, Supervisor of the Mysteries of the Morning”, em *JEA*, 16, 1930, pp. 54-62.
- SOUROUZIAN, Hourig, “L’apparation du pylône”, em *BIFAO*, 81, 1981, pp. 141-151.
- SOUSA, Rogério Ferreira de, “A colecção egípcia do Museu de História Natural da Universidade do Porto - a estatueta de Ptah-Sokar-Osiris”, em *HISTÓRIA*, 8, 2007, pp. 385-392.
- , “O Imaginário simbólico da criação do Mundo no antigo Egito”, em *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Amadeu Coelho Dias*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, pp. 313-333.

- , “Os Mistérios do Além no Antigo Egito - questões sobre a exploração museológica de um quadro conceptual”, em *História, Revista da Faculdade de Letras*, Porto, III Série, vol. 9, 2008, pp. 195-216.
- SPALINGER, Anthony, “Ancient Egyptian Calendars - How Many Were There?”, em *JARCE*, 39, 2002, pp. 241-250.
- , “The limitations of formal ancient Egyptian religion”, em *JNES*, 57, 1998, pp. - .
- , “The Lunar System in Festival Calendars - From the New Kingdom onwards”, em *BSEG*, 19, 1995, pp. 25-40.
- SPENCER, Patricia, “Dance in Ancient Egypt”, em *NEA*, 66, 2003, pp. 111-121.
- TEETER, Emily, “Popular Religion in Ancient Egypt”, em *Kmt*, 4, 1993, pp. 28-37.
- TERRACE, Edward, “Three Egyptian Bronzes”, em *Bulletin*, 308, Museum of Fine Arts, Boston, 1959, pp. 48-54.
- TRAUNECKER, Claude, “La barque processionnelle d'Amon”, em *Karnak. L'Égypte grandiose. Les dossiers Histoire et Archéologie*, 61, 1982, pp. 49-54.
- TOOLEY, Angela, “Osiris Bricks”, em *JEA*, 82, 1996, pp. 167-179.
- UPHILL, Eric, “Pithom and Ramses – their Location and Significance”, em *JNES*, 27, 1968, pp. 291-316.
- VAN SICLEN, Charles, “La cour du IX^e pylône à Karnak”, em *BSEG*, 163, 2005, pp. 27-46.
- VERCOUTTER, Jean, “L'Obélisque de la place de la Concorde”, em *Archéologia*, 234, 1988, pp. 36-39.
- VERNUS, Pascal, “La grande mutation idéologique du Nouvel Empire - Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création”, em *BSEG*, 19, 1995, pp. 69-95.
- WEILL, Raymond, “Notes sur l’histoire primitive des grandes religions égyptiennes”, em *BIFAO*, 47, 1948, pp. 59-150.
- WESTERMANN, James, “The Fowling Scene in the Temple of Sety I – Abydos”, em *GM*, 103, 1998, pp. 81-91.
- YURCO, Frank, “Merenptah’s Canaanite Campaign”, em *JARCE*, 23, 1986, pp. 189-215.

ANEXOS

ESTACÃO MÊS	<i>AKHET</i> Período da Inundação (Meados Jul.-Meados Nov.)	<i>PERET</i> Período da saída das águas (Inverno egípcio) SEMENTEIRAS (Meados Nov.-Meados Mar.)	<i>CHEMU</i> Período da falta de água (Verão egípcio) COLHEITAS (Meados Mar.-Meados Jul.)
1º	TOT Julho-Agosto	TIBI Novembro-Dezembro	PAKHONSU Março-Abril
2º	PAOFI Agosto-Setembro	MECHIR Dezembro-Janeiro	PAINI Abril-Maio
3º	ATHIR Setembro-Outubro	FAMENOTH Janeiro-Fevereiro	EPIFI Maio-Junho
4º	KHOIAK Outubro-Novembro	FARMUTI Fevereiro-Março	MESORI Junho-Julho

Fig. 1. O Calendário egípcio. Este tinha três estações com quatro meses cada uma (os nomes dos meses na sua transcrição grega encontram-se identificados com os do calendário gregoriano) [quadro baseado em José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, p. 88].

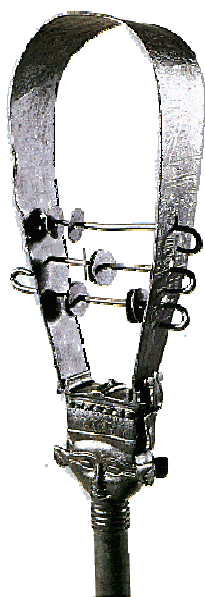


Fig. 2



Fig. 3

Figs. 2-3. Exemplos de instrumentos musicais egípcios: Sistro e crótalos (Museu Egípcio do Cairo) [<http://www.fascinioegito.sh06.com/instrume.htm>].



Fig. 4. Mulheres a tocar instrumentos (flauta, alaúde e harpa). Fresco com 41 × 38 cm de diâmetro (túmulo de Nakht, TT 52, XVIII dinastia, Cheikh Abd el-Gurna) [Rose-Marie HAGEN; Rainer HAGEN, *Egipto – Pessoas, deuses e faraós*, p. 141].



Fig. 5. Desenho de um baixo-relevo que retrata soldados núbios e egípcios que enquadram uma procissão durante o Festival de Opet (colunata do templo de Luxor) [John Coleman DARNELL, “Opet Festival”, em Jacco DIELEMAN; Willeke WENDRICH (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025n765>].

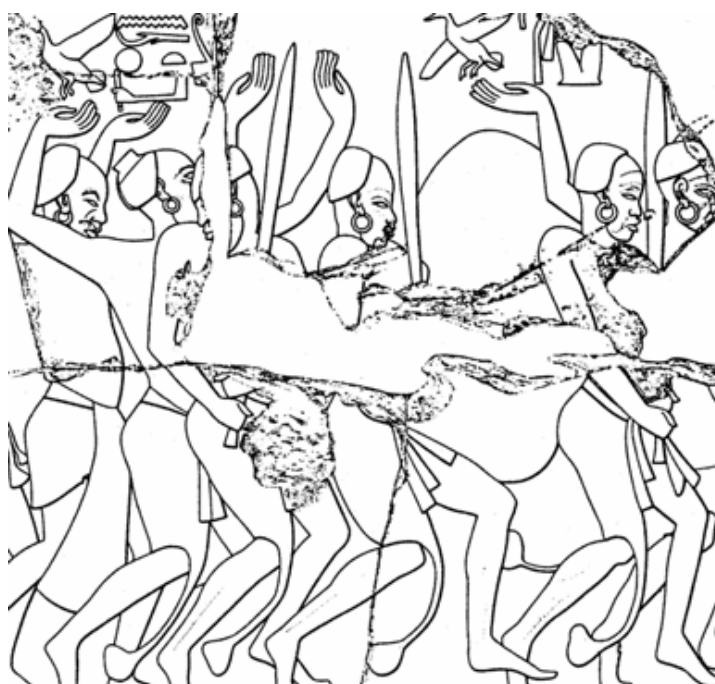


Fig. 6. Pormenor ampliado dos soldados núbios a dançar [*Ibidem*].



Fig. 7. Tocadora de flauta dupla e dançarinas (excerto de pintura do Túmulo de Nebamun, TT 146, XVIII dinastia, Dra Abu el-Naga, Museu Britânico) [John BAINES; Jaromír MÁLEK, *Atlas of Ancient Egypt*, p. 196].



Fig. 8. Representação de uma jovem dançarina acrobática. Óstraco de calcário (10,5 x 16,8 cm), proveniente de Deir el-Medina (XIX dinastia, Museu Egípcio de Turim) [Rose-Marie HAGEN; Rainer HAGEN, *Egipto – Pessoas, deuses e faraós*, p. 141].



Fig. 9. Baixo-relevo representando Ramsés III a ser transportado num palanquim durante o Festival de Min (segundo pátio do templo funerário de Ramsés III, Medinet Habu, XX dinastia) [Martin STADLER, “Procession”, em Jacco DIELEMAN; Willeke WENDRICH (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, <http://escholarship.org/uc/item/679146w5>].



Fig. 10. Segmento de leque utilizado para refrescar o faraó Tutankhamon (XVIII dinastia, Museu Egípcio do Cairo) [Foto do Autor].

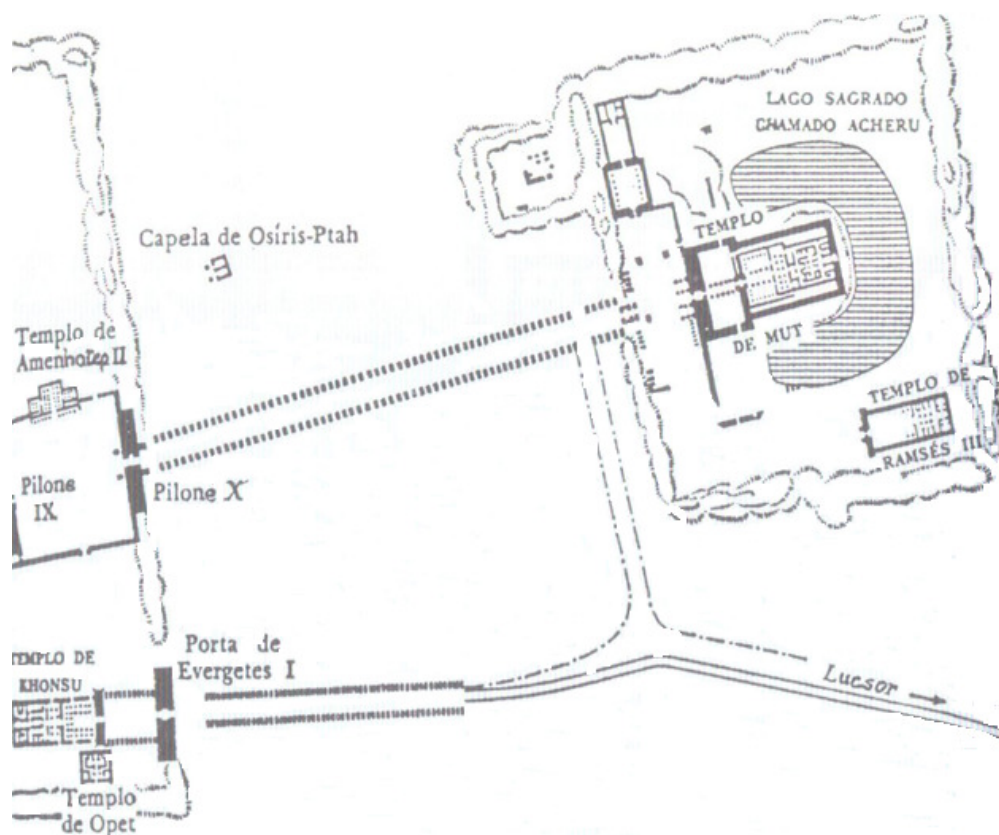


Fig. 11. Templo de Mut, situado a sul do grande templo de Karnak. Repare-se no lago sagrado conhecido pelo nome de *Icheru* e ao qual se deve o epíteto de Mut como “Senhora de Icheru” [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 68].

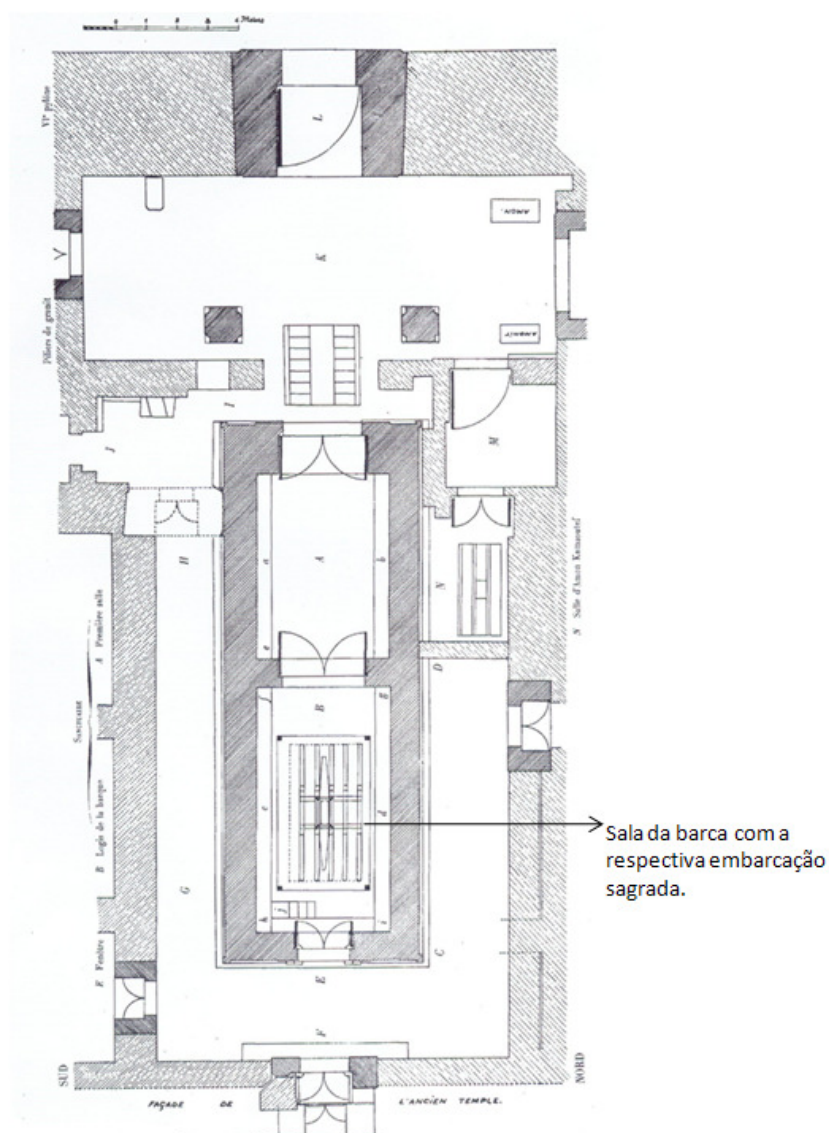


Fig. 13. Planta do santuário de granito do templo de Amon, em Karnak (destaque para a sala onde se encontra a barca processional do deus) [Georges LEGRAIN, “Le logement et le transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens”, em *BIFAO*, 13, 1917, p.79].

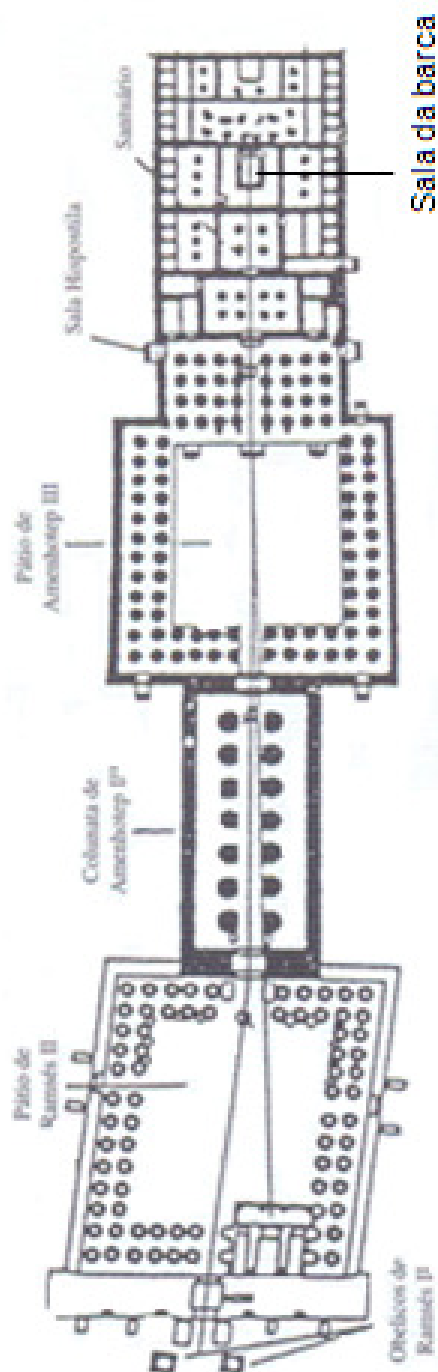


Fig. 14. Planta do templo de Luxor (*Ipet-resit*) [José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, p. 47].



Fig. 15. Exemplo de *aegis*. Carneiro de Amon que figurava, à proa e à popa, da barca *Userhat Amon* [*Ibidem*, p. 216].



Fig. 16. Desenho do transporte da barca de Mut (com cabeças femininas na proa e na popa)
[Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 245].



Fig. 17. Baixo-relevo mostrando os sacerdotes de Mut a transportar a barca *Aaerut* (sala hipostila de Karnak, face norte do muro sul, registo inferior, XIX dinastia) [AA VV, *La construction pharaonique*, Paris, Picard Editeur, 2005, p. 72].

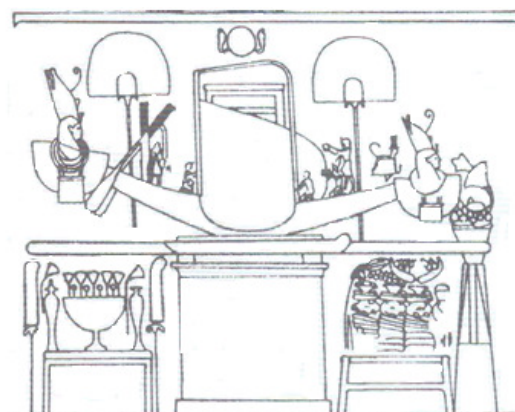


Fig. 18

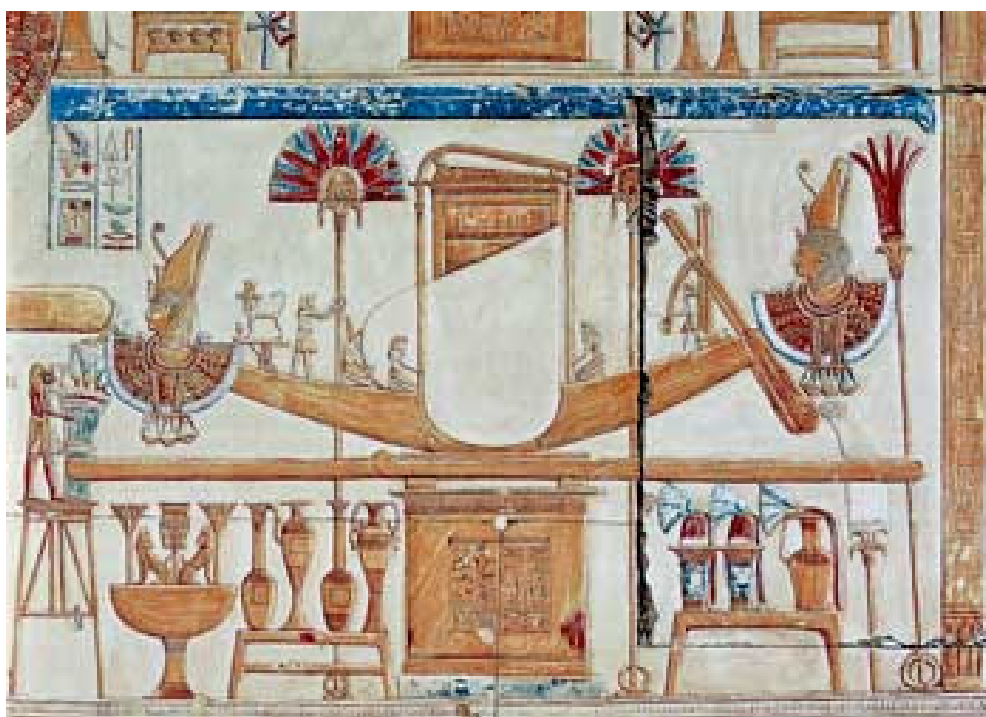


Fig. 19

Figs. 18-19. Desenho e *facsimile* da barca de Mut pousada num pedestal, tendo por baixo oferendas variadas e objectos utilizados no culto e nas procissões (templo de Karnak, em cima, templo-cenotáfio de Seti I em Abido, por baixo) [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 132; http://www.odysseyadventures.ca/articles/thebes/article_opet.htm].



Fig. 20. Desenho de transporte da barca de Khonsu (com cabeças de falcão na proa e na popa) [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 245].



Fig. 21. A barca *Tjehenhat* a ser levada pelos sacerdotes de Khonsu durante o Festival de Opet (baixo-relevo de Seti I, sala hipostila de Karnak, XIX dinastia) [Augusto SOVERAL (dir.), *Egipto - Um tesouro da Humanidade*, vol. 11, Lisboa, Editora Planeta DeAgostini, 1998, p. 60].

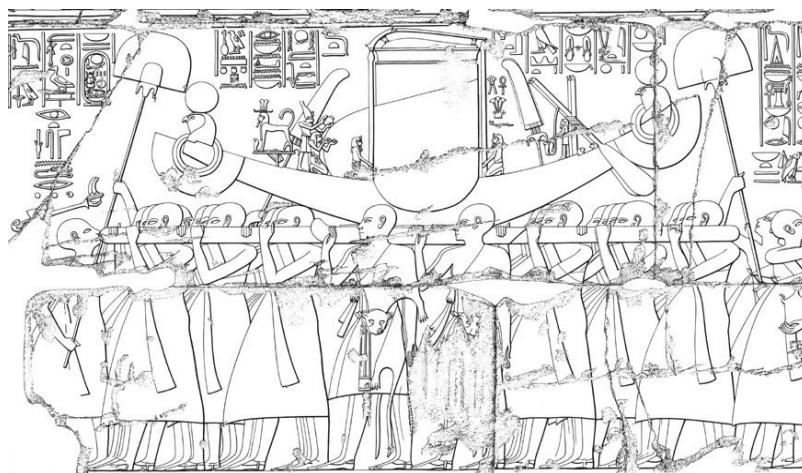


Fig. 22. Desenho da Barca de Khonsu em procissão durante o Festival de Opet (templo de Luxor) [<http://oi.uchicago.edu/research/projects/epi/>].



Fig. 23. Barca de Khonsu representada no templo funerário de Ramsés III (Medinet Habu, XX dinastia) [fotografia gentilmente cedida pelo Prof. Doutor José das Candeias SALES].

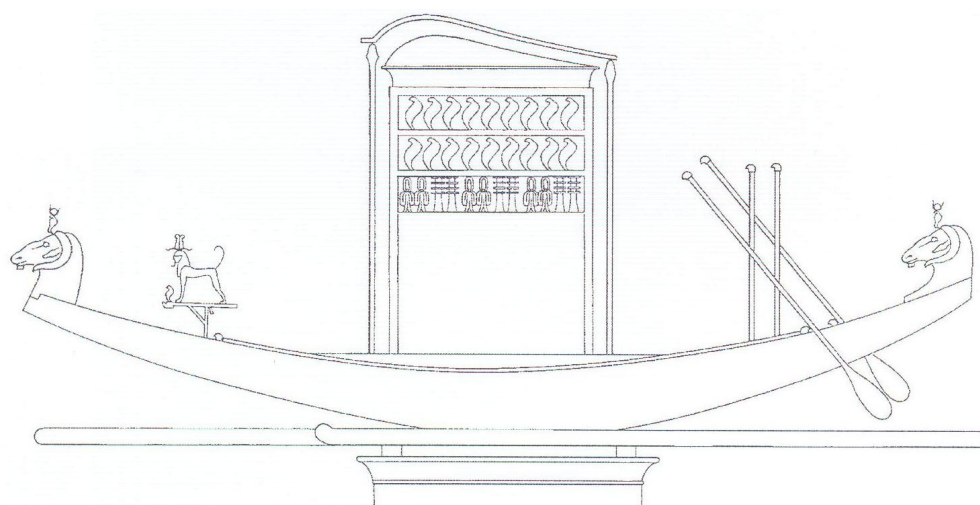


Fig. 24. Reconstituição da barca de Amon no reinado de Amenhotep I (desenho baseado em relevos da capela de Alabastro de Amenhotep I, em Karnak) [Christine KARLSHAUSEN, “L’évolution de la barque processionnelle d’Amon à la 18^e dynastie”, em *RdE*, 46, 1995, p. 133].

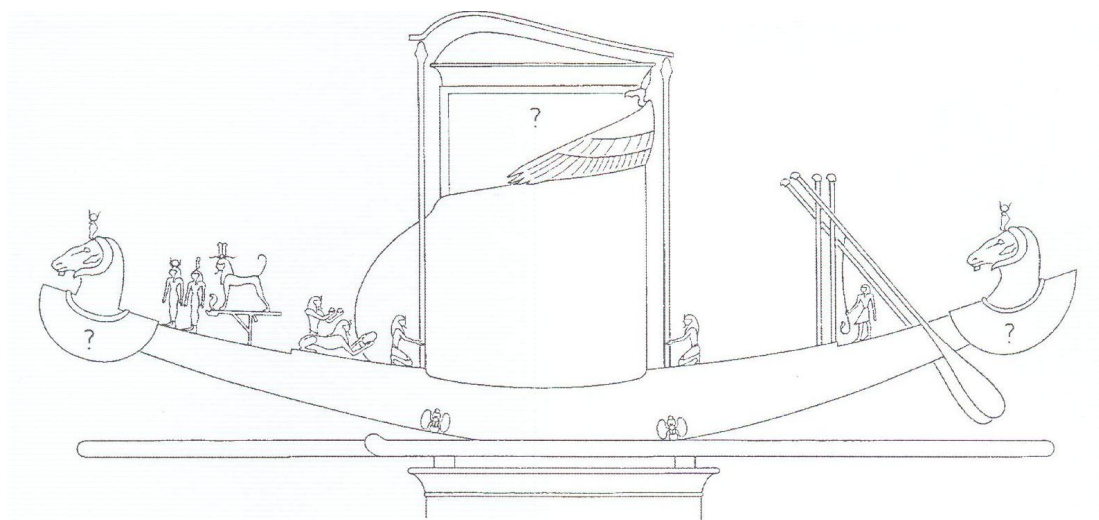


Fig. 25. Reconstituição hipotética da barca de Tutmés III (desenho baseado em relevos da Capela de Tutmés III, em Karnak) [*Ibidem*, p. 135].

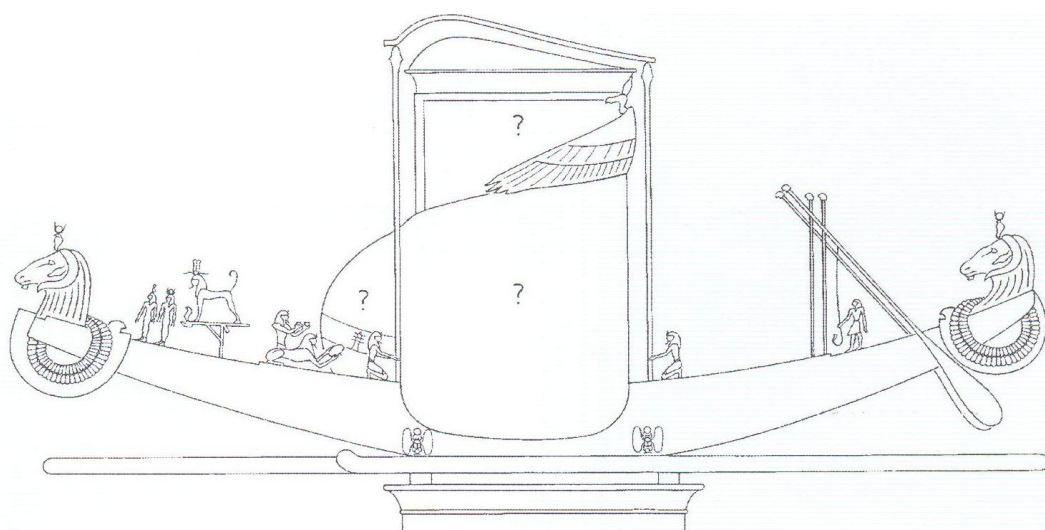


Fig. 26. Reconstituição hipotética da barca de Amon no reinado de Amenhotep III (desenho baseado em vários relevos do templo de Luxor) [*Ibidem*, p. 136].

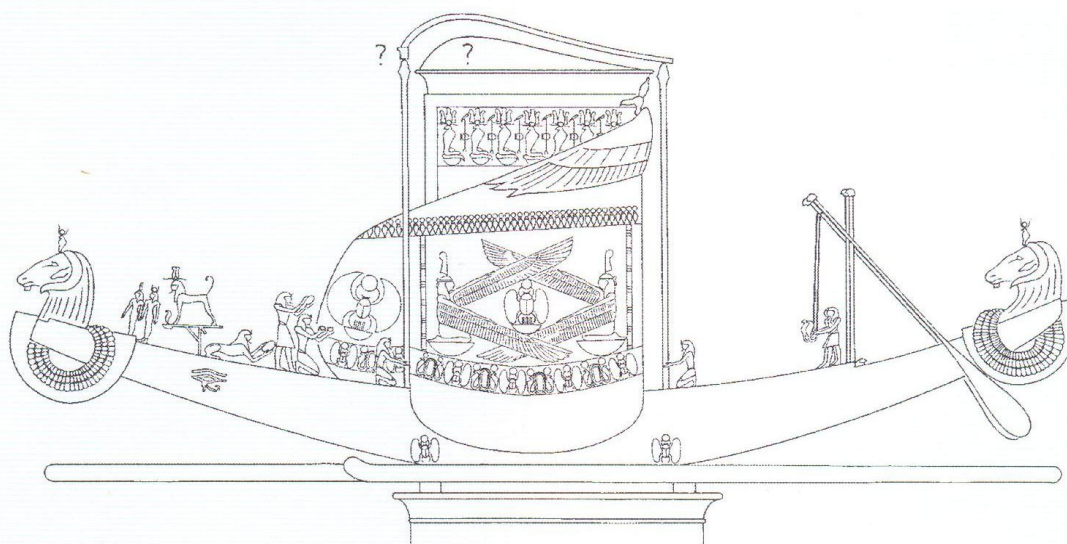


Fig. 27. Reconstituição da barca de Amon no reinado de Tutankhamon (desenho baseado em relevos dos templos de Karnak e de Luxor) [*Ibidem*, p. 137].

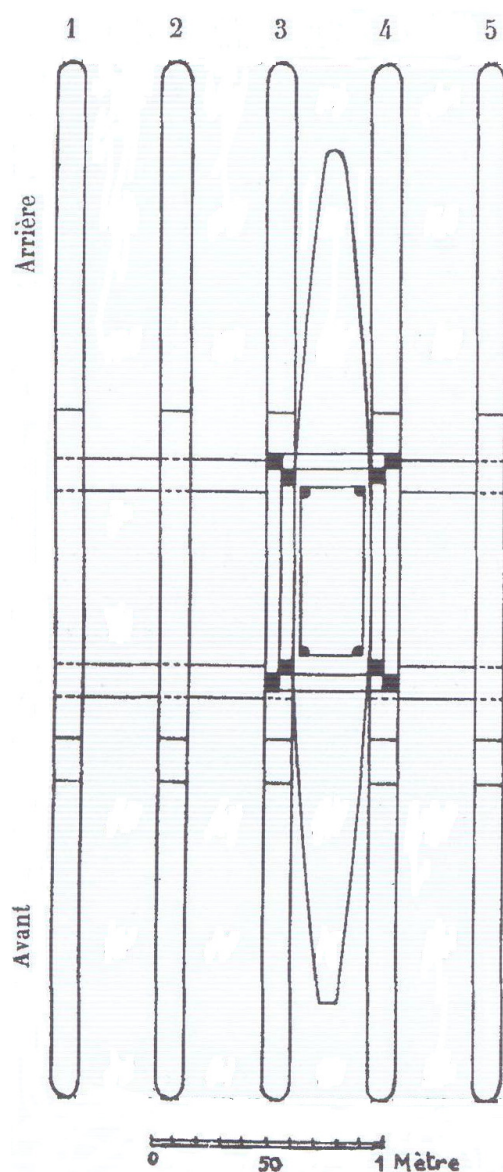


Fig. 28. Desenho sobre hipótese para a disposição das barras destinadas a suportar a barca de Amon (quando esta era levada pelos sacerdotes nas procissões) [baseado no esquema de Georges LEGRain, “Le logement et le transport des barques sacrées et des statues des dieux dans quelques temples égyptiens”, em *BIFAO*, 13, 1917, p. 12].

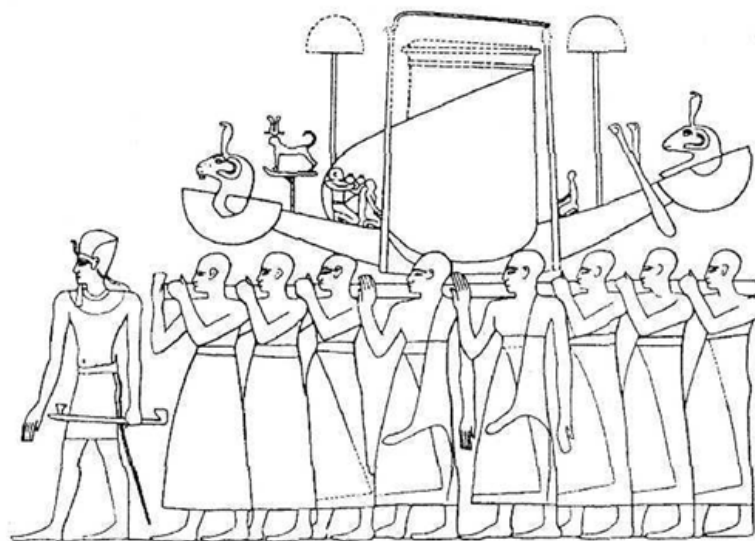


Fig. 29



Fig. 30

Figs. 29-30. Sacerdotes transportando a barca *Userhat* e seguindo o faraó, que leva na mão um incensório e usa a coroa *Kheprech* e uma cauda de touro. Trata-se da mesma situação em ambas as figuras (templo de Amon, Karnak) [Erik HORNUNG, *Les Dieux de l'Égypte – L'Un et le Multiple*, Monaco, Éditions du Rocher, 1986, p. 123; [http:// www.philae.nu/akhet/BarkofAmun.gif](http://www.philae.nu/akhet/BarkofAmun.gif)].



Fig. 31. Desenho da barca de Amon durante o reinado de Tutmés II (XVIII dinastia)
[Adolf ERMAN, *Life in Ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p. 276].

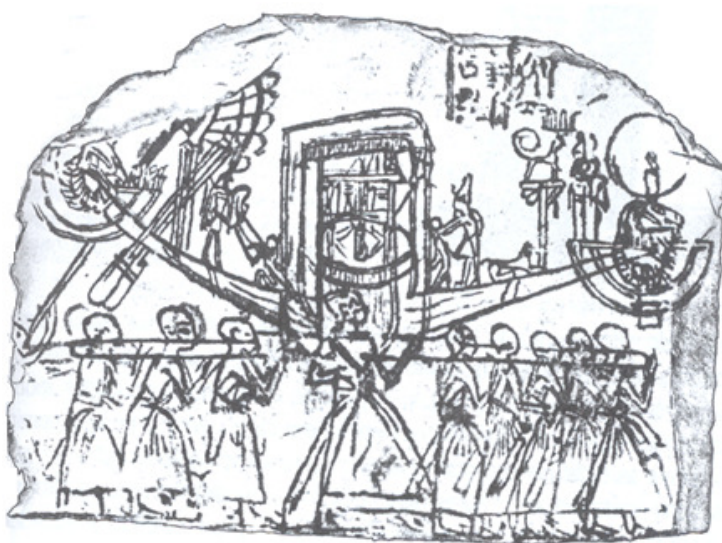


Fig. 32. Não é apenas nos grandes templos que se encontram representações de barcas processionais, existem outros exemplos como este óstraco descoberto em Deir el-Medina (finais do Império Novo, XIX-XX dinastias, Museu Egípcio de Berlim) [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 189].

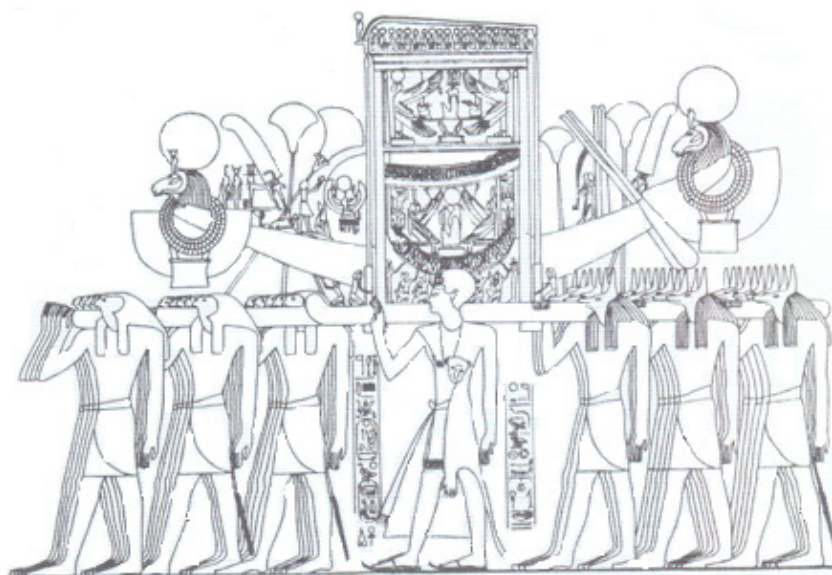


Fig. 33



Fig. 34

Figs. 33-34. Sacerdotes com máscaras de chacal e de falcão levando aos ombros a barca sagrada de Amon. Trata-se da mesma situação em ambas as figuras. A primeira é um desenho mais completo e a segunda uma fotografia que destaca uma parcela da imagem de cima (templo de Karnak) [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 194; Augusto SOVERAL (dir.), *Egipto - Um tesouro da Humanidade*, vol. 2, Lisboa, Editora Planeta DeAgostini, 1998, p. 309].



Fig. 35



Fig. 36

Figs. 35-36. Representações em quartzite vermelho do Festival de Opet (Capela Vermelha, blocos do canto norte, Karnak) [http://www.osirisnet.net/monument/chaproug/e_redchap_2.htm#].



Fig. 37. Festival de Opet. Transporte das barcas processionais de Khonsu e de Mut desde o templo de Karnak até ao embarcadouro, para depois viajarem por barco até ao templo de Luxor (parede ocidental da grande colunata, XVIII dinastia, templo de Luxor) [Regine SCHULZ; Matthias SEIDEL (orgs.), *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 179].

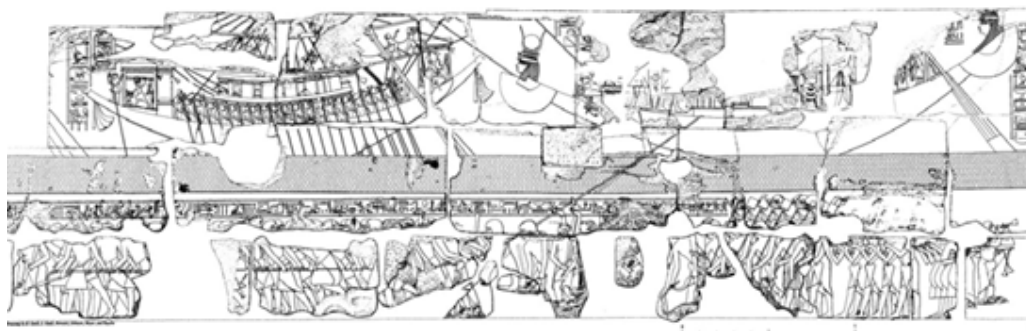


Fig. 38. Desenho de baixo-relevo com pormenor do Festival de Opet. Note-se a barca real integrando a procissão fluvial de regresso de Karnak para Luxor (colunata do templo de Luxor) [John Coleman DARNELL, Opet Festival, em Jacco DIELEMAN, Willeke WENDRICH (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025n765>].

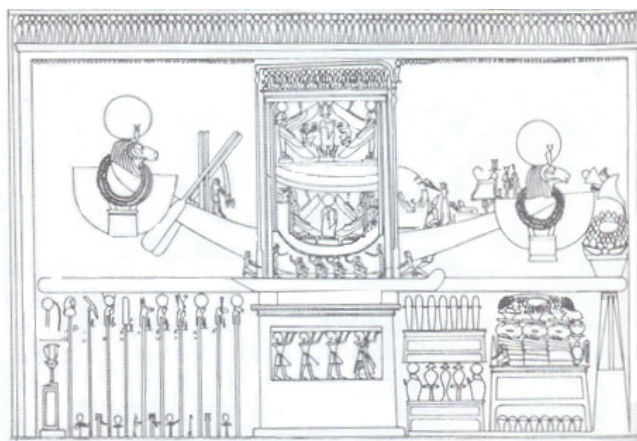


Fig. 39



Fig. 40

Figs. 39-40. Barca de Amon pousada num pedestal, tendo por baixo oferendas variadas e objectos utilizados no culto e nas procissões. A figura superior é um desenho de um relevo do templo de Karnak, enquanto a outra é uma fotografia tirada no templo funerário de Ramsés III (Medinet Habu) [Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do deus Amon no antigo Egipto*, p. 132; Martin STADLER, “Procession”, em Jacco DIELEMAN; Willeke WENDRICH (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2008, <http://escholarship.org/uc/item/1679146w5>].

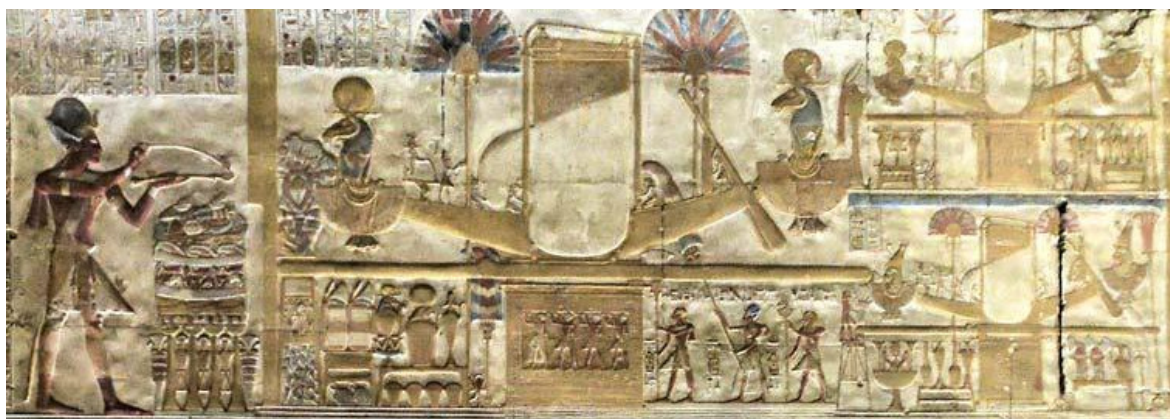


Fig. 41. Baixo-relevo pintado com o faraó Seti I a fazer oferendas às barcas da tríade de Tebas (templo-cenotáfio de Seti I, XIX dinastia, Abido) [http://www.lesphotosderobert.com/Egypte/AbydosE/SethyTemple/Amon/view_03_Amon_PanGFd_jpg.htm].



Fig. 42. Fotografia de um pedestal utilizado para colocar a barca do deus Khonsu durante as procissões (complexo de Karnak) [http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Karnak_Khonsou_0805121.jpg].



Fig. 43. Tutankhamon fazendo oferendas a Amon, que não se encontra incluído na imagem (parede norte da grande colunata do templo de Luxor, XVIII dinastia) [Regine SCHULZ; Matthias SEIDEL (org.), *Egipto – O Mundo dos Faraós*, p. 178].

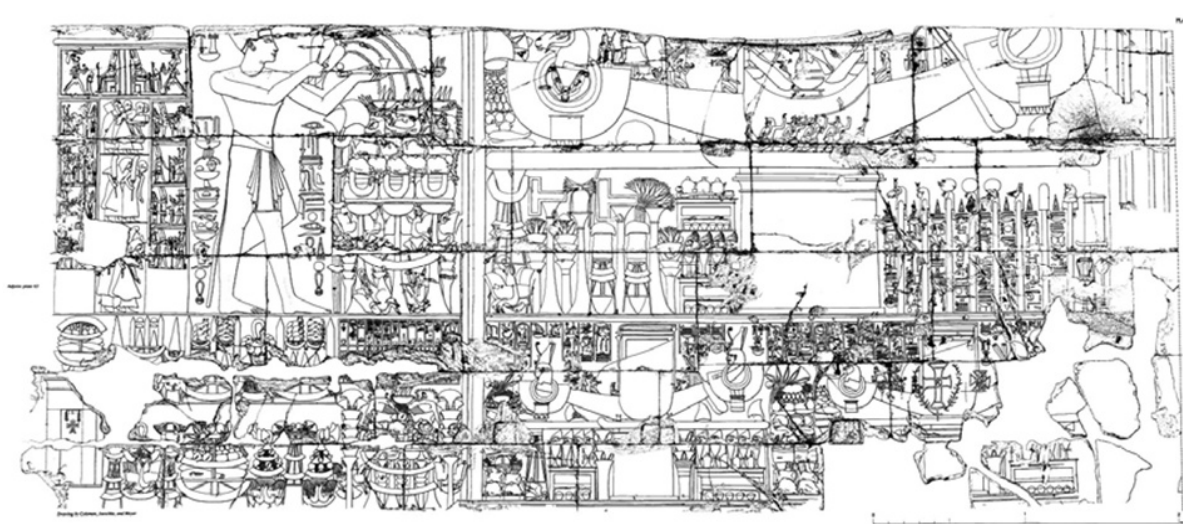


Fig. 44. Desenho de um baixo-relevo com o faraó Tuthankamon a fazer oferendas às barcas sagradas (figura mais tarde usurpada por Seti I, colunata do templo de Luxor) [John Coleman DARNELL, Opet Festival, em Jacco DIELEMAN, Willeke WENDRICH (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0025n765>].

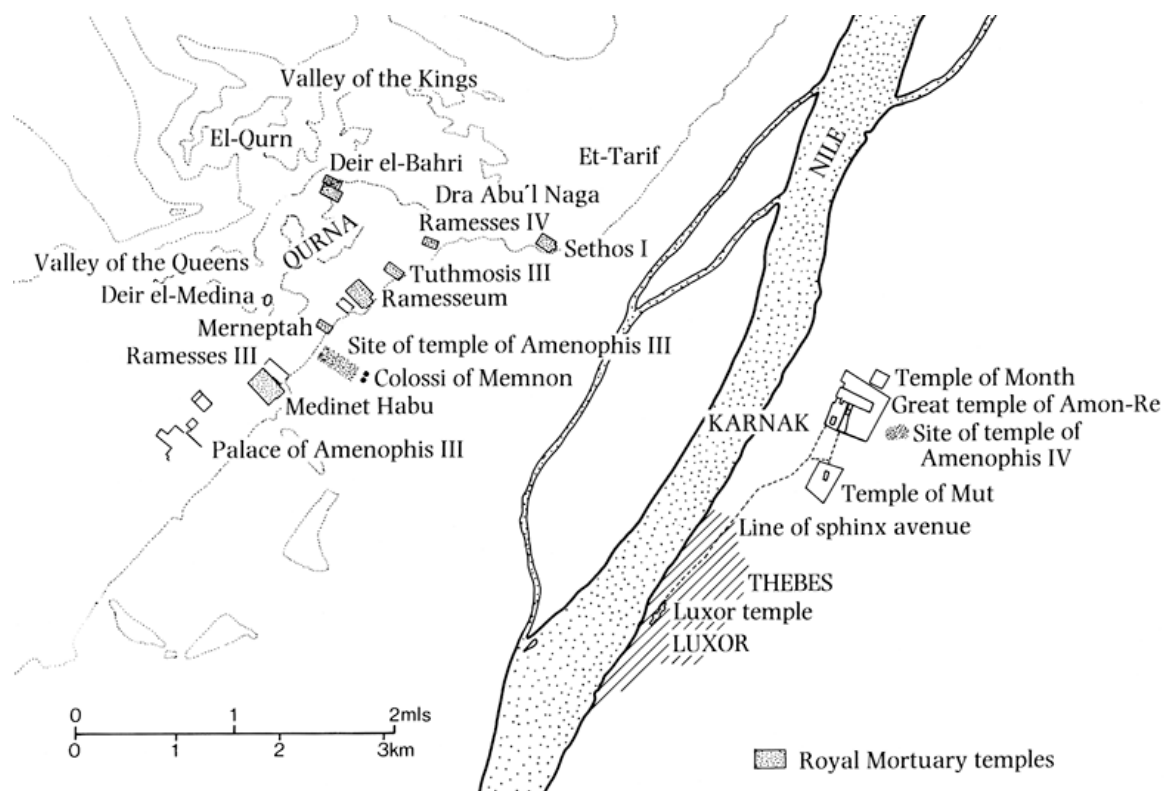


Fig. 45. Mapa da antiga *Uaset* com as suas duas margens separadas pelo Nilo: a oriental (*Iabet*), dedicada aos vivos, onde se encontram os grandes templos consagrados aos deuses da religião egípcia, e a margem ocidental (*Imentet*), dedicada aos mortos, onde foram construídos os templos funerários e algumas das necrópoles mais importantes do país [http://www.odysseyadventures.ca/articles/thebes/thebes_map.jpg].

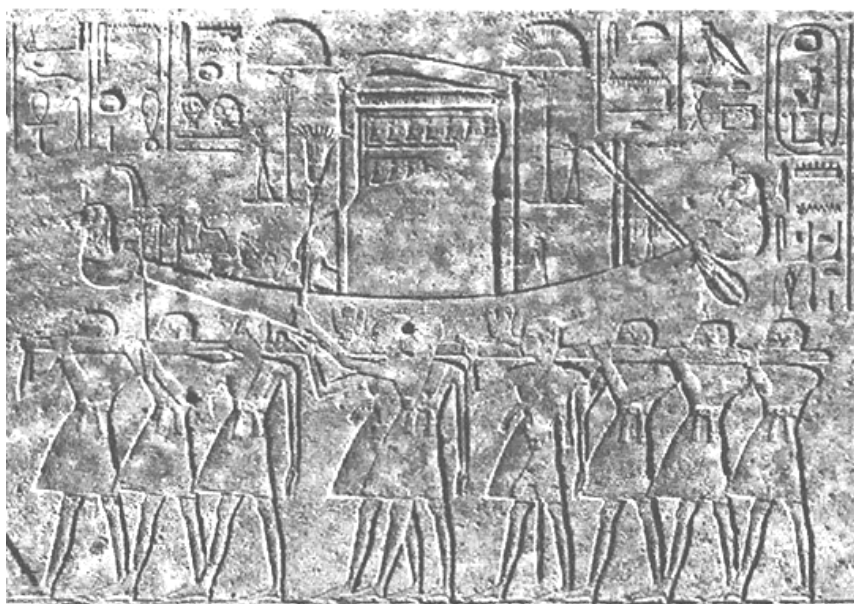


Fig. 46



Fig. 47

Figs. 46.-47. Baixo-relevo com sacerdotes a carregar a barca de Amon, durante a Bela Festa do Vale. Trata-se da mesma situação, sendo a figura de baixo apenas uma ampliação de uma parcela para destacar os carregadores (Capela Vermelha, bloco nº 169, fachada sul, XVIII dinastia, Karnak) [Alberto SILIOTTI, *Guide to the Valley of the Kings and to the Theban Necropolises and Temples*, p. 111].



Fig. 48. Transporte de estátuas dos reis divinizados, Amenhotep III e da rainha Tie, durante a Bela Festa do Vale (túmulo de desconhecido, TT 227, XVIII dinastia, Cheikh Abd el-Gurna) [fotografia gentilmente cedida pelo Prof. Doutor José das Candeias Sales].



Fig. 49. Sacerdotes carregando a barca processional de Amon durante a Bela Festa do Vale. (Capela Vermelha, bloco nº 303, XVIII dinastia, Karnak) [Dietrich WILDUNG, *O Egito – Da Pré-História aos Romanos*, p. 107].



Fig. 50. Músicos, acrobatas e dançarinos a actuar no regresso de Amon a Karnak, durante a Bela Festa do Vale (Capela Vermelha, parede norte, bloco nº 61, XVIII dinastia, Karnak) [[http://www.philae. nu/Egypt2007/Karnak074.html](http://www.philae.nu/Egypt2007/Karnak074.html)].

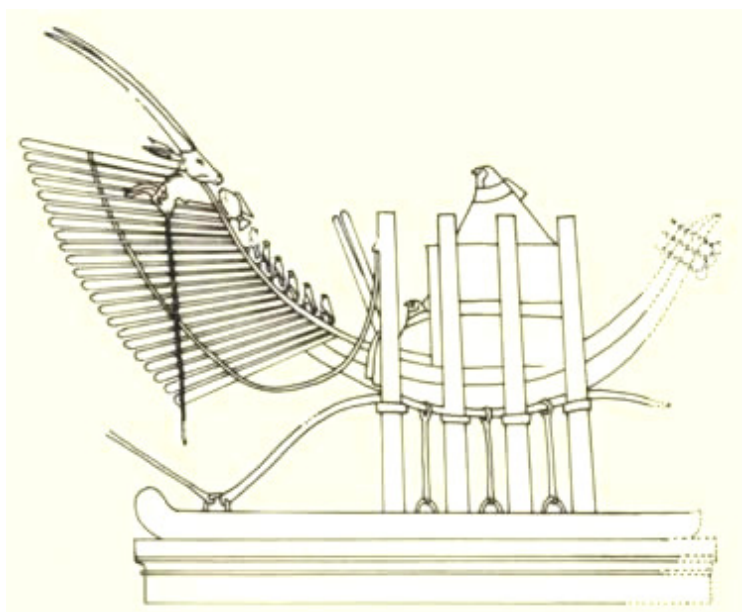


Fig. 51

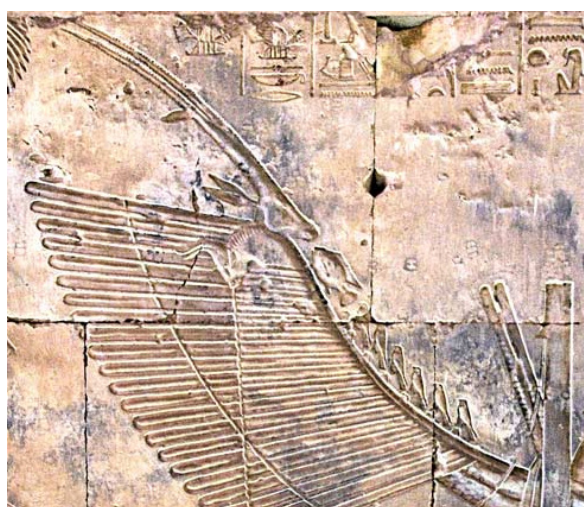


Fig. 52

Figs. 51-52. Barca de Sokar. Trata-se da mesma situação em ambas as figuras. A primeira é um desenho mais completo e a segunda uma fotografia que destaca uma parcela da barca com os animais que a enfeitavam, tais como a cabeça de touro, de antílope, o peixe e as aves (templo-cenotáfio de Seti I, XIX dinastia, Abido) [http://www.touregypt.net/feature_stories/sokar.htm; <http://www.lesphotosderobert.com/Egypte/AbydosE/SethyTemple/Bull/Hall/BarqueSokarDetail2.html>].

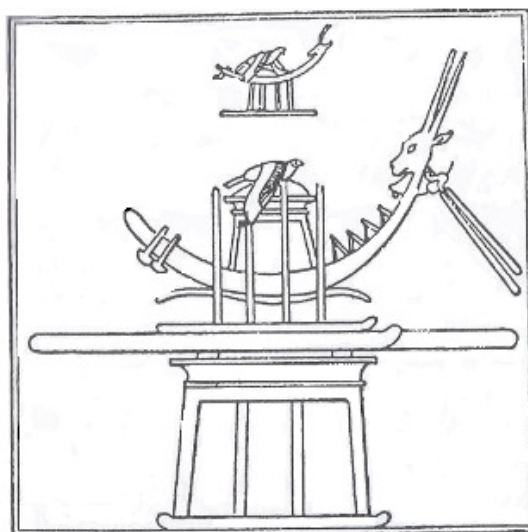


Fig. 53. Desenho da Barca de Sokar no seu respectivo pedestal [José das Candeias SALES, *As divindades egípcias – uma chave para a compreensão do Egito antigo*, p. 349].

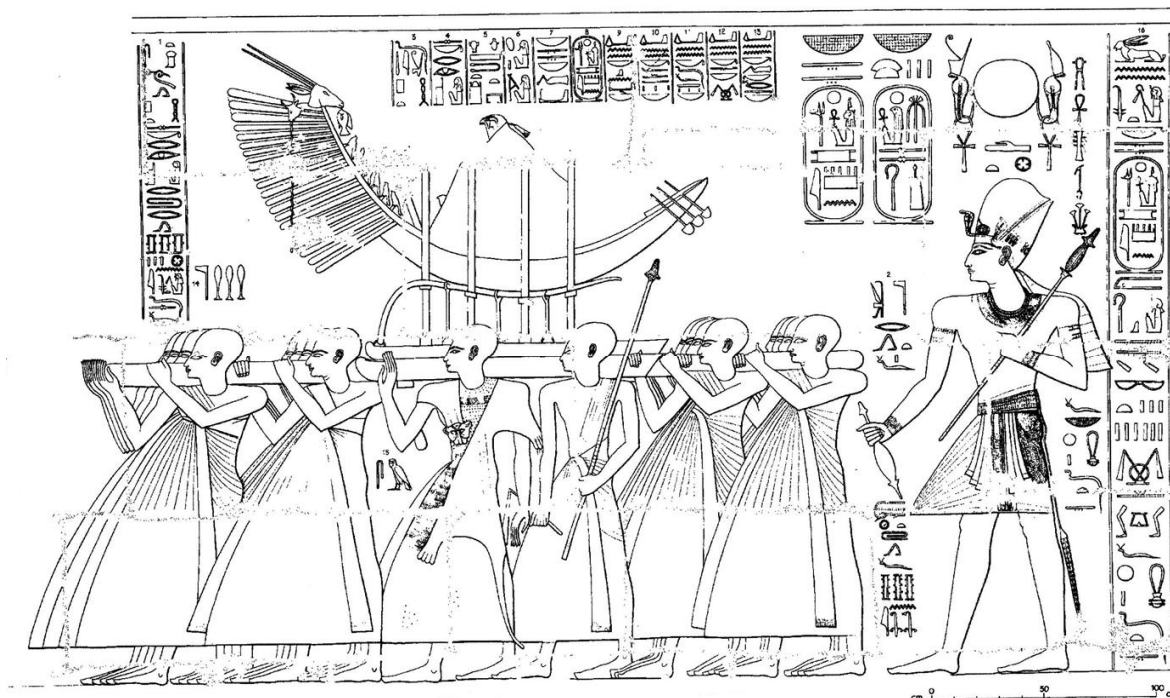


Fig. 54. Desenho de um baixo-relevo com o faraó a acompanhar os sacerdotes com a barca *Henu*, durante o Festival de Sokar (templo funerário de Ramsés III, XX dinastia, Medinet Habu) [<http://www.nea.uerj.br/publica/e-books/mediterraneo2/DOC/Simone.pdf>].

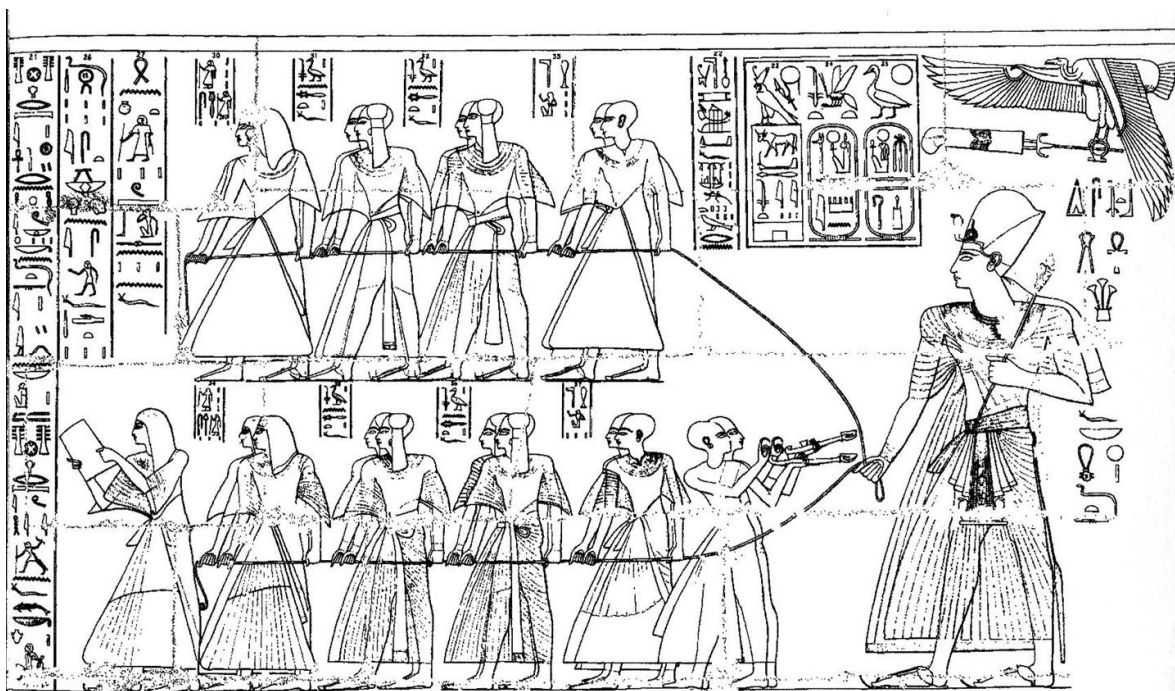


Fig. 56. Desenho de baixo-relevo com a cena do “puxar” da barca de Sokar (templo funerário de Ramsés III, XX dinastia, Medinet Habu) [*Ibidem*].

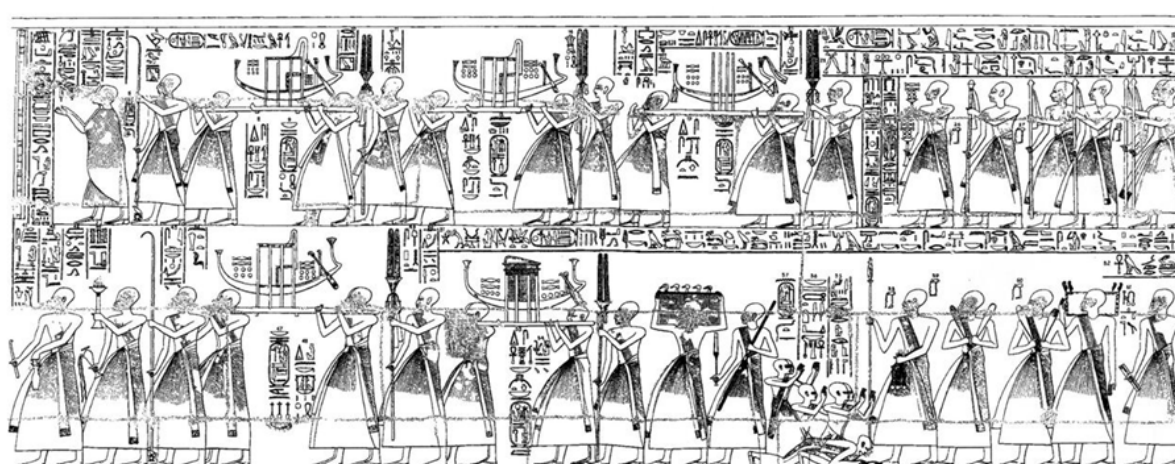


Fig. 55. Desenho de baixo-relevo com sacerdotes a carregar diversas barcas e acessórios para a procissão do Festival de Sokar (templo funerário de Ramsés III, XX dinastia Medinet Habu) [*ibidem*].



Fig. 57. Desenho de pormenor de um dos ornamentos (*aegis*) que ficava normalmente à proa da barca de Osíris [Gustave JÉQUIER, “Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne”, em *BIFAO*, 19, 1922, p. 53].

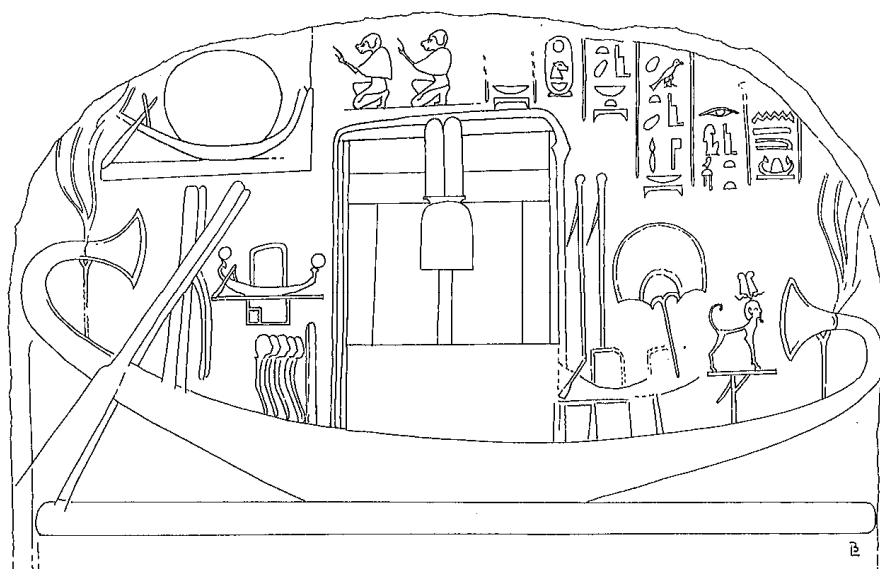


Fig. 58. Desenho da barca *Nechemet* (fragmento de uma estela anónima, XIX dinastia, Museu de Belas-artes de Lyon) [Marie-Christine LAVIER, “Les fêtes d’Osiris à Abydos – Au Moyen Empire et au Nouvel Empire”, em *Egypte, Afrique et Orient*, 10, 1998, p. 27].

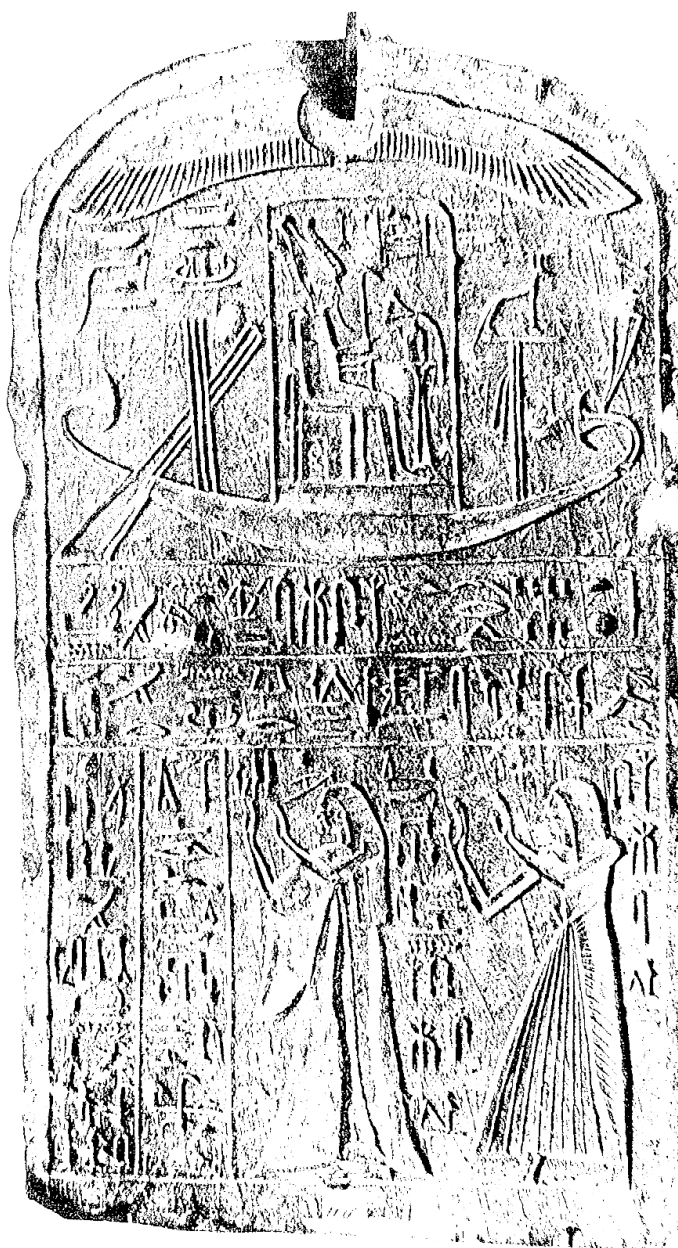


Fig. 59. *Estela de Mês* com a barca de Osíris no Festival de Khoiak, em Abido (época ramséssida, Museu Georges Labit) [*Ibidem*, p. 31].

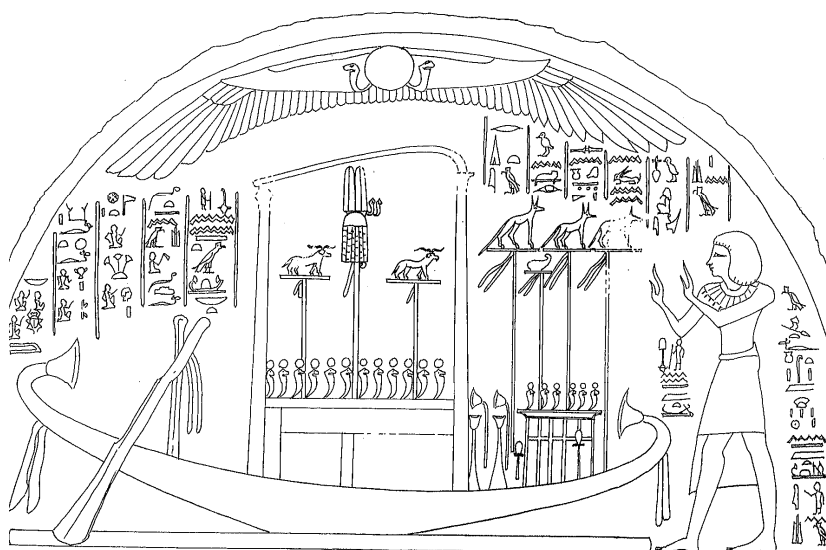


Fig. 60. Fragmento da *Estela de Iouna* com a barca de Osíris (XVIII dinastia, Museu Britânico) [*Ibidem*, p. 29].

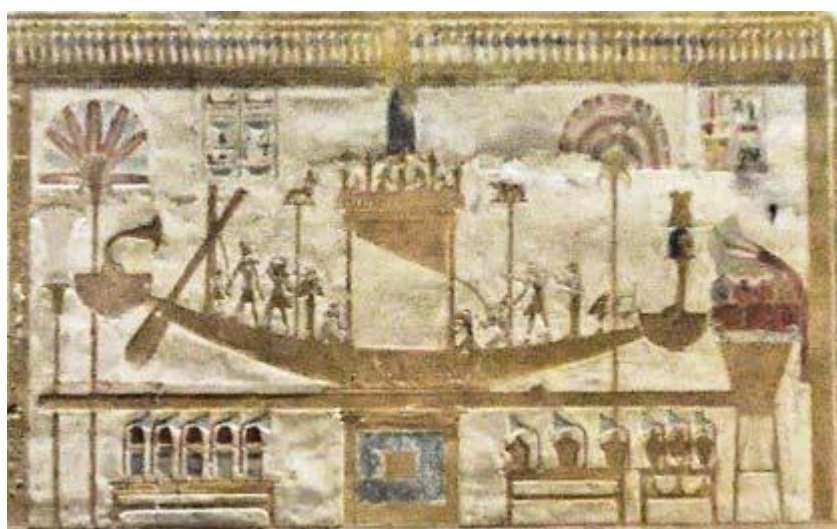


Fig. 61. Fotografia de um excerto de um baixo-relevo pintado com a barca *Nechemet* pousada num pedestal, tendo por baixo oferendas variadas e objectos utilizados no culto e durante as grandes procissões (parede norte da capela de Osíris, templo-cenotáfio de Seti I, XIX dinastia, Abido) [<http://www.lesphotosderobert.com/Egypte/AbydosE/SethyTemple/Barks/Osirisbark.html>].



Fig. 62. Parcela de baixo-relevo pintado com o faraó Seti I a elevar um pilar *djed*, símbolo da ressurreição do deus Osíris, sendo ajudado pela deusa Ísis (sala de Osíris, templo-cenotáfio de Seti I, XIX dinastia, Abido) [<http://www.egyptianhealing.com/Djedraising.jpg>].

